HOMO ABSCONDITUS

Pio Filippani Ronconi

ISMAELITI E "ASSASSINI"

STORIA MISTICA E METAFISICA DI UNA SETTA CHE FECE TREMARE IL MEDIO ORIENTE

il Cerchio
Iniziative editoriali

HOMO ABSCONDITUS

Pio Filippani Ronconi

Ismaeliti e "assassini"

Storia, mistica e metafisica di una setta che fece tremare il Medio Oriente

il Cerchio
Iniziative editoriali

via dell'Allodola, 8 - 47900 Rimini
e-mail: ilcerchio@iper.net
www.ilcerchio.it

ISBN 88-8474-059-2

Introduzione

Pio Filippani Ronconi è un orientalista noto al pubblico italiano per la sua versatilità e competenza nell'apprendimento delle lingue orientali e per la vastità dei suoi interessi storico-religiosi che lo hanno portato ad occuparsi di svariati ambiti disciplinari, di non facile comprensione: già professore di Sanscrito e di Religioni e filosofie dell'India all'Istituto Universitario Orientale di Napoli, alla sua traduzione di un classico del pensiero indiano come le *Upaniṣhad* e a una *Storia del pensiero cinese*, si affiancano traduzioni della poesia persiana come *Il Roseto*, traduzioni e commenti di intricati e oscuri testi tantrici in sanscrito e in tibetano. Inoltre, nel caso del presente libro dedicato a un aspetto particolare e controverso della storia dell'Islam, l'autore presenta al lettore italiano un argomento che gli ha fornito materia di analisi per diversi anni, frutto del suo studio del "tripode" dell'islamistica (arabo, turco, persiano) culminato in due opere come la "*Madre del Libro*", *Ummu'l Kitab* (Napoli 1959) e *Il libro dello scioglimento e della liberazione* (Napoli 1966); ambedue esempi di quel pensiero eterodosso di una gnosi ismaelita venata di molteplici sfumature, neoplatoniche, ermetiche, zoroastriane e manichee, sintesi complessa ed estrema di un Islam marginale, rispetto ai canoni di una ortodossia legalista e rigorosa, poco incline a vertigini mistiche tipiche di movimenti connessi allo shiismo e alle sue concezioni carismatiche ed elitarie, come pure alle speculazioni cosmologiche e soteriologiche che situano il fedele all'interno di dinamiche iniziatiche, realizzazioni spirituali che implicano angelologie e paralleli tra microcosmo e macrocosmo che perseguono il difficile cammino di far sbocciare il cuore dell'adepto a rivelazioni celesti.

Questo è il versante di un fecondo e scintillante immaginario religioso, con le sue efflorescenze mitiche, simboliche e rituali, ma con non meno importanti riflessi ideologici sulla storia del loro tempo, nella quale gli Ismaeliti seppero distinguersi per il terrore numinoso

delle loro azioni: ad esempio, come nel caso della totale dedizione degli adepti alle figure carismatiche delle loro guide spirituali, uno per tutti il "Vecchio della Montagna" di cui fa menzione Marco Polo nel suo resoconto de *Il Milione*, signore di una impervia e arroccata fortezza ammantata di mistero e arbitro assoluto delle vite dei suoi guardiani, quegli "Assassini" pronti ad immolarsi per lui, e così segretamente infiltrati in ogni ambiente dell'epoca da poter giungere, incogniti, alla ristretta cerchia del sultano selǧukide e minacciarlo di morte. La storia di queste agguerrite comunità, distrutte dal ciclone della conquista mongola del XIII secolo - per colpa della quale gran parte del paesaggio idrogeologico dell'Asia venne rovinosamente compromesso - illustra anche vicende del medioevo europeo e dell'espansione dovuta alle Crociate, e alla costruzione di castelli come il "Krak dei cavalieri" in Siria, avamposti di ordini militari che dietro il clangore delle armi seppero anche incontrarsi con gli esponenti più illustri della cavalleria musulmana, in quei rari momenti di dialogo in cui davvero "*il paradiso si trova all'ombra delle spade*".

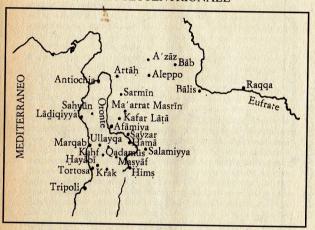
Pio Filippani Ronconi, grande - e per fortuna innocuo - "Veglio" dell'orientalismo italiano, guida il lettore in una narrazione avvincente, competente, ispirata e ironica, fatta di colpi di scena, di congiure, di fantasmagorie, di comportamenti bizzarri legittimati da astruse speculazioni esoteriche; di presunti "inviati" celesti, di improvvisati santoni e risibili profeti dall'indiscussa maestria demagogica, spietati e licenziosi, visionari e deliranti. Si viene così avvinti in un incanto che dall'Egitto alla Siria, all'Iraq e all'Iran si dispiega in un racconto suggestivo, talvolta febbrile e curiosamente *déjà vu*, per una dissolvenza che vira dalla storia a un *reportage* giornalistico, così sinistramente analogo ad eventi luttuosi che funestano la nostra quotidianità del terzo millennio con violenze, fanatismi e martiri.

A trent'anni dalla sua prima edizione, e per inconsapevoli coincidenze suscitate da tragici avvenimenti recenti, questo libro ingenera sensazioni e atmosfere di un passato non trascorso che inquieta: perennemente attuale nelle coscienze e negli animi dei contemporanei che ne subiscono le paure, le fascinazioni, le occulte o palesi regìe che sempre veicolano nuove sopraffazioni e guerre. Se la ride il Vecchio della Montagna, occultato nel suo fiabesco e terribile Nido dell'Aquila, ma con un misto di invidia e di rimpianto: quante cose potrebbe fare con i mezzi di comunicazione di massa e con tecnologie informatiche e satellitari...

Andrea Piras

MANIFESTAZIONI DEI NIZĀRĪ

△ Attività della setta nizārī ★ Territorio permanentemente dominato dai Nizārī

SIRIA SETTENTRIONALE

Parte Prima

Il regno dell'*imām*: manifestazione e occultamento

La leggenda

«Io stava come il frate che confessa
Lo perfido assassin, *che, poi ch'è fitto,*
Richiama lui perché la morte cessa...»

(Dante, *La Divina Commedia*, *Inf.* XIX, 50)

Gerhardus, o Burchardus, vice-*dominus* di Strasburgo, inviato nel 1175 in terre di Egitto e di Siria dall'imperatore Federico Barbarossa, così riferisce:

«*Si osservi che ai confini di Damasco, Antiochia e Aleppo, vi è una certa razza di Saraceni nelle montagne, chiamati nel loro vernacolo* Heysessini *e nella lingua de' Latini* segnors de montana. *Questa genìa di uomini vive senza legge: si ciba di carne di maiale contro la legge dei Saraceni e usa di tutte le donne senza distinzione, incluse le proprie madri e sorelle. Costoro dimorano fra le montagne e sono imprendibili, poiché hanno ricetto in castelli ben fortificati. La loro terra non è molto fertile e quindi vivono di bestiame. Hanno fra di loro un Signore che incute grandissimo spavento ai principi Saraceni vicini e lontani e così pure fra i confinanti signori Cristiani. E ciò perché egli costuma ucciderli in un modo meraviglioso. La maniera con cui li ammazza è la seguente: questo principe possiede nella montagna molti e bellissimi palazzi, circondati da muraglie ben alte, di modo che nessuno possa entrare in essi salvo che per una porta piccola e ben guardata. In questi palazzi molti figli dei suoi contadini vengono allevati sin da piccoli. Egli fa loro imparare molte lingue, come latino, greco, franco, saraceno e tante altre. Questi giovani apprendono dai loro maestri, dalla loro infanzia fino alla matura viri-*

La leggenda

«Io stava come il frate che confessa
Lo perfido assassin, *che, poi ch'è fitto,*
Richiama lui perché la morte cessa...»

(Dante, *La Divina Commedia*, *Inf.* XIX, 50)

Gerhardus, o Burchardus, vice-*dominus* di Strasburgo, inviato nel 1175 in terre di Egitto e di Siria dall'imperatore Federico Barbarossa, così riferisce:

«Si osservi che ai confini di Damasco, Antiochia e Aleppo, vi è una certa razza di Saraceni nelle montagne, chiamati nel loro vernacolo Heysessini *e nella lingua de' Latini* segnors de montana. *Questa genìa di uomini vive senza legge: si ciba di carne di maiale contro la legge dei Saraceni e usa di tutte le donne senza distinzione, incluse le proprie madri e sorelle. Costoro dimorano fra le montagne e sono imprendibili, poiché hanno ricetto in castelli ben fortificati. La loro terra non è molto fertile e quindi vivono di bestiame. Hanno fra di loro un Signore che incute grandissimo spavento ai principi Saraceni vicini e lontani e così pure fra i confinanti signori Cristiani. E ciò perché egli costuma ucciderli in un modo meraviglioso. La maniera con cui li ammazza è la seguente: questo principe possiede nella montagna molti e bellissimi palazzi, circondati da muraglie ben alte, di modo che nessuno possa entrare in essi salvo che per una porta piccola e ben guardata. In questi palazzi molti figli dei suoi contadini vengono allevati sin da piccoli. Egli fa loro imparare molte lingue, come latino, greco, franco, saraceno e tante altre. Questi giovani apprendono dai loro maestri, dalla loro infanzia fino alla matura viri-*

lità, che debbono obbedire al signore della loro terra in tutto ciò che egli dica e comandi; e che, se così faranno, riceveranno da lui, che ha potere su tutti gli dèi viventi, le gioie del Paradiso. S'insegna loro anche che, se resistono alla sua volontà in qualunque cosa, non potranno venir salvati.

Sappiate che, sin da quando vengono accolti fanciulli, altri non vedono che i loro maestri e signori, né ricevono alcun ordine particolare finché non sono convocati alla presenza del loro principe per ammazzare qualcuno. Quando si trovano davanti al loro principe, questi domanda loro se siano disposti ad obbedire ai suoi comandi, sicché egli possa conceder loro il Paradiso. Al che, siccome furono istruiti, e senza alcuna obiezione o dubbio, si gettano ai suoi piedi e rispondono con ardore che l'obbediranno in tutte quelle cose che vorrà loro comandare. Quindi il principe dona ad ognuno un pugnale d'oro e li manda fuori ad uccidere qualunque principe al quale egli abbia serbato tale destino...»[1].

Più precisi ancora nel descrivere i singolari usi di tale setta, sulle cui origini, però, ben poco potevano sapere, furono venti anni più tardi Guglielmo, vescovo di Tiro, e Arnoldo di Lubecca, autore del celebre *Chronicon.* Quest'ultimo asserisce che tali settari venivano a tal punto incantati dalle arti magiche del Vecchio (traduzione evidente dell'arabo *šayḫ*, il nostro "sceicco") da ritenerlo Dio e come tale venerarlo: ad un suo ordine non esitavano a buttarsi da un'alta muraglia, perendo miseramente, e - quando il Vecchio voleva disfarsi di qualche nemico - lo uccidevano con pugnali da lui a tale scopo consacrati. In questo caso il Vecchio esercitava coercizione con le sue arti magiche, sempre secondo Arnoldo, su devoti inebriati da pozioni stupefacenti, per cui credevano di conquistare un paradiso di voluttà, sognato nell'esaltazione data dalla droga. Guglielmo di Tiro testimonia di nuovo il nome di *Assissini*, dato loro dagli altri Saraceni, e ricorda il tentativo del Vecchio della Montagna di stabilire un accordo col re di Gerusalemme, anzi, di convertire se stesso e il suo popolo al Cristianesimo: rammenta pure la visita fatta nel 1198 dal conte Henri de Champagne al Vecchio, durante la quale costui, per dimostrare incontrovertibilmente il suo potere sugli affiliati alla setta, comandò ad alcuni di loro di precipitarsi giù dalle mura del castello, cosa che essi fecero

gioiosamente all'istante, uccidendosi. Ma la narrazione più romanzesca della leggenda di questi straordinari fanatici è quella dovuta a Marco Polo, che ebbe notizia di loro in Persia, verso il 1273, cinque lustri dopo, quindi, che i Mongoli ne avevano estirpato la genìa da quelle terre. Il racconto di Marco Polo è, in un certo modo, la classica sintesi di tutte le fantasie e, diciamolo pure, di tutte le calunnie con cui l'*Islām* regolare, ortodosso o no, aveva circondato questa temibile setta nei due ultimi secoli della sua attività:

«*Il vecchio era chiamato nella loro lingua* Aloadin. *Fatta chiudere fra due montagne una certa valle, l'aveva trasformata in giardino, il più grande e il più bello che mai si fosse veduto, ripieno di ogni specie di frutti. In questo giardino erano stati costruiti padiglioni e palazzi della più bella fattura che si possa immaginare, tutti ornati di dorature e di bellissimi dipinti. V'erano eziandio canali, ove liberamente scorreva vino e latte e miele e acqua: e numerose dame e donzelle, delle più leggiadre che siano al mondo, abili a suonare ogni specie di strumento, cantavano con ogni dolcezza e danzavano in modo tale che era incantevole a guardare. Poiché il Vecchio desiderava che il suo popolo credesse che quello era veramente il Paradiso. Egli lo aveva così fatto, secondo la descrizione data da Maometto del suo Paradiso, cioè a dire che esso era un bel giardino in cui scorrevano ruscelli di vino e latte e miele e acqua, pieno di vaghe fanciulle per il godimento di quelli che l'abitavano. Ed è proprio vero che i Saraceni di quelle parti credevano che quello era il Paradiso!*

Orbene, nessun uomo aveva licenza di entrare nel giardino salvo coloro che egli intendeva farne i suoi Asciscin. *V'era una fortezza all'entrata del giardino, forte abbastanza per reggere a tutto il mondo, e non v'era altra via per accedervi. Egli teneva alla sua corte molti giovani del contado dai dodici ai vent'anni, di quelli che avevano gusto per le armi: con costoro usava favoleggiare del Paradiso, alla stessa guisa di Maometto, ed essi credevano in lui proprio come i Saraceni credono in Maometto. Quindi li conduceva al giardino, a quattro, a sei, a dieci per volta, dopo aver fatto loro bere un certo beveraggio per cui cadevano in un sonno profondo, durante il quale li faceva prendere ed ivi portare. Così, allorché si svegliavano, si ritrovavano nel giardino. E quando, svegliatisi, si trovavano in un luogo così bello, credevano che fosse il Paradiso per davvero. E le dame*

e le donzelle amoreggiavano con loro soddisfacendo il loro desiderio e accontentandoli in ogni cosa, poiché esse avevano ciò che i giovani sogliono volere, e, di loro volontà, mai avrebbero quei giovani lasciato tale luogo.

Ora questo Principe, che chiamano il Vecchio, teneva la sua Corte con alta e nobile maniera, facendo credere fermamente a quei montanari semplicioni che egli fosse un grande Profeta. E quando voleva mandare uno dei suoi Asciscin *a compiere una qualsivoglia bisogna, faceva dare la pozione di cui ho parlato ad uno dei giovani nel giardino, che poi, addormentato, si ritrovava nel Castello e non più in quel Paradiso: del che non era affatto contento. Veniva quindi condotto in presenza del Vecchio, dinanzi al quale si chinava con grande venerazione, poiché credeva di star dinanzi ad un Profeta. Il principe allora gli chiedeva donde egli venisse, ed egli rispondeva di venir dal Paradiso, e che questo era tale e quale lo aveva descritto Maometto nella sua Legge. Questo, naturalmente, faceva venire a quelli che stavano là attorno e che non vi erano stati ancora ammessi il più grande desiderio di entrarvi.*

Così, quando il Vecchio voleva che gli si ammazzasse qualche principe, diceva a quel giovane: "Va', e ammazza costui, e, quando tornerai, i miei angeli ti porteranno in Paradiso. E se dovessi invece morire, così pure manderò i miei angeli che ti ricondurranno in Paradiso". *Così faceva creder loro: e pertanto non v'era ordine suo che essi non avrebbero eseguito affrontando qualunque pericolo, per il gran desiderio che avevano di ritornare in quel Paradiso. E in questa maniera il Vecchio aveva gente che ammazzava chiunque egli volesse toglier di mezzo. Ed anche così, tale era lo spavento che metteva in corpo a tutti i principi, che costoro si facevano suoi tributari, sicché egli viveva in pace ed amicizia con loro...* »[2].

Queste testimonianze ed il fresco ricordo del terrore incusso dagli Assassini durante le Crociate alimentarono in Occidente la leggenda denigratoria degli Ismaeliti, originariamente inventata nel Levante dagli stessi Musulmani "regolari", che altrimenti non sapevano o non volevano spiegarsi la devozione fanatica di questi settari per il loro capo e la temerarietà di cui davano prova nelle loro sanguinose imprese.

Passarono i secoli, tramontò il potere politico degli Ismaeliti e la loro setta, ridotta ad una fazione insignificante in Siria, fu quasi totalmente estirpata dai Mongoli in Īrān: la leggenda del Vecchio della Montagna e del suo giardino di delizie, però, sopravvisse tenacemente, mentre il vocabolo di "assassino", spogliato del suo antico significato, rimase - con l'accezione più abietta - in tutte le lingue di Occidente.

Dopo i primi tentativi di risolvere il mistero delle origini degli Assassini da parte di Denis Lebey de Batilly col suo *Traicté de l'Origine des Anciens Assasins Portecouteaux*, pubblicato in Lione nel 1603, e di Bartholomè d'Herbelot nella sua *Bibliothèque Orientale* (1697), fondata su fonti arabe[3], dobbiamo giungere addirittura al principio dell'Ottocento per avere uno studio che si ponga in termini scientifici tale problema. Il 19 maggio 1809 il massimo arabista francese del tempo, Antoine Sylvestre de Sacy, leggeva all'Institut de France una sua celebre memoria, *Mémoire sur la dynastie des Assassins,* in cui, fra le altre cose, si risolveva il problema etimologico dello stesso nome della setta: Assassini, Assissini, Asciscin, Heysessini eccetera sono altrettante forme derivate dal termine che in arabo volgare suona *ḥaššāšīn* o *ḥašīšiyyīn*, cioè "mangiatori di *ḥašīš*", insulto popolare che al giorno d'oggi si tradurrebbe più o meno come "drogati". Pochi anni dopo, nel 1818, l'orientalista austriaco Joseph von Hammer-Purgstall pubblicava però a Stuttgart la *Geschichte der Assassins aus morgenländischen Quellen*, un libro destinato a confermare, con copia di dati, tratti da fonti orientali e appassionate argomentazioni, tutte le peggiori credenze nei riguardi di questi settari i quali, con notevole mancanza di senso storico, venivano comparati alla rinfusa a "Templari, Gesuiti, Illuminati, Framassoni" e, perché no, agli stessi regicidi della Convenzione Nazionale Francese! I giudizi apodittici del buon barone austriaco pesarono per più di un secolo sulla fama dei remoti Assassini, finché, poco per volta, vennero alla luce opere arabe e persiane che più intimamente trattavano delle credenze e dei costumi di questa singolare setta, ancora oggi rigogliosa in India.

Gli studi recenti dell'Ivanow e del Corbin hanno messo in piena luce l'originale pensiero filosofico e ancor più la teosofia, che connotano gli Ismaeliti quali appartenenti ad una delle più interessanti sette

gnostiche cresciute in seno all'*Islām*. Non solo: è risultata evidente l'immensa influenza avuta dall'Ismaelismo, che giunse a pretendere la posizione di una *religio perennis* di contro alle rivelazioni parziali delle "religioni del Libro", sul pensiero letterario e filosofico dell'*Islām* persiano.

Perciò, nelle pagine che seguono, cercheremo di ricostruire la fisionomia di questa setta nei due periodi del suo massimo fulgore, quello egiziano e quello persiano-siriano, nel quadro degli avvenimenti storici che ebbero come scenario l'Oriente islamico dal X al XIII secolo, cioè fino alla catastrofica irruzione dei Mongoli.

Cercheremo anche di tracciare gli elementi fondamentali della meditazione filosofica da cui si trasse la singolare concezione ismaelita del mondo e della storia, nella quale si fondono antiche tradizioni iraniche relative ai cicli cosmici e intuizioni della gnosi tardo-antica entro il noto quadro della profetologia islamica.

Note:

1. Cit. da Arnoldo di Lubecca nel *Chronicon Slavorum*, VII, 8, ed. W. Wattenbach in *Deutschlands Geschichtesquellen*, Stuttgart-Berlin 1907, II, 240; v., a tale riguardo, le testimonianze sugli Assassini raccolte da B. Lewis in *The Assassins, a Radical Sect in Islam*, London 1967.

2. v. i capp. XLI-XLIII de *Il Milione* di Marco Polo, ed. Foscolo Benedetto, Firenze 1928.

3. B. Lewis, *The Assassins*, op. cit., pp. 9-10 e 143.

Prologo

L'Ismaelismo è il ramo più fortemente caratterizzato della *šī'a*, il "partito" di 'Alī, cugino e genero di Maometto (ne aveva sposato la figlia Fāṭima), nonché sfortunato pretendente all'eredità politico-religiosa del Profeta. Per conoscere la preistoria dell'Ismaelismo bisogna quindi risalire alle origini della *šī'a*, sceverando i due fattori che l'hanno determinata: quello politico, derivante dalla lotta per la direzione dell'*Islām* fra i vari pretendenti all'eredità di Maometto, e quello spirituale, o filosofico-religioso, attribuibile soltanto in parte allo schietto contenuto dell'*Islām* originario, in gran parte bensì determinato dai fermenti messianici e dalle dottrine gnostico-mistiche dominanti nell'ambiente siriano e mesopotamico, ai confini del mondo persiano, ove si svolsero le accanite lotte di successione (*ar-ridda*), in quelle stesse regioni nelle quali, durante i tre secoli anteriori all'*Islām*, Manicheismo, Cristianesimo, Mazdeismo e svariate forme di Gnosi pagana si erano già affrontati in un'aspra lotta, conclusa in alcuni casi con il reciproco adattamento e assimilazione. Questo secondo fattore, risalente cioè a un portato ambientale tardo-antico, è senz'altro il più interessante e, dal punto di vista finale, il più importante, poiché è questo quello che condurrà la particolare forma di *Islām*, che è la *šī'a* estrema o Ismaelismo, a caratterizzarsi secondo una nuova forma di Gnosi a forte carattere esoterico (*bāṭin*) ed a tinta dogmatica (*ta'līm*), nella quale compaiono, rielaborate, molte esperienze di precedenti scuole di pensiero, e ritrovano nuova espressione antichissime correnti di sentimento religioso popolare.

Riassumiamo ora rapidamente i fatti storici che determinarono la nascita della *šī'a* e che precedettero la caratterizzazione di una sua parte quale Ismaelismo. Si tratta talvolta di eventi le proporzioni originali dei quali non trascendevano l'ambito di alleanze personali o di faide familiari fra rissose genti arabe, ma che, ripercuotendosi nell'immenso spazio geografico e politico in cui si era dilatata la conquista mussulmana, erano destinati a determinare politicamente e religiosamente, per tutti i secoli avvenire, i diversi e contrastanti aspetti dell'*Islām*.

La morte di Muḥammad (giugno 632) colse tutti i suoi seguaci di sorpresa e dimostrò quanto labile fosse, in quel momento, l'unità a cui il suo verbo religioso aveva stretto quasi tutti gli Arabi. Soltanto la presenza di personalità eccezionali, quali erano quelle di coloro che poi divennero i quattro Califfi "Ben Diretti" (*rašīdūna*), oltre al fervore guerresco e religioso dei discepoli del Profeta, valsero a porre in salvo il frutto della sua opera e a far progredire instancabilmente lo slancio conquistatore dell'*Islām*. Che, infatti, fu proprio il moto centrifugo degli Arabi verso le più fertili terre di Bisanzio e di Persia a ridurre considerevolmente le sanguinose guerre di secessione delle mal dome e superficialmente islamizzate tribù arabe contro il centralismo fiscale della Medina. Ivi, alla morte di Maometto, l'energico Abū Bakr, assecondato da 'Umar, si era imposto alla confusione generale come successore (*ḫalīfa*, "califfo") del Profeta, dando così inizio ad un'istituzione, quella del califfato (*ḫilāfa*), perfettamente ignota al *Corano* e senza alcun precedente nella consuetudine legale-religiosa (*sunna*). 'Alī, il già nominato genero e cugino del Profeta, che le pie tradizioni (*aḥādīṯ*) rappresentano quale campione di coraggio, virtù e sapienza, riteneva di possedere titoli ben più consistenti, e difatti non riconobbe Abū Bakr fin dopo la morte di sua moglie Fāṭima, alla quale il neo-eletto califfo aveva negato l'eredità di varie proprietà di Maometto, specialmente quella dell'oasi di Fadak, a nord di Medina. È probabile che alla mancata elezione di 'Alī a guida (*imām*) della comunità arabo-mussulmana abbia sensibilmente contribuito la stessa figlia di Abū Bakr, 'Ā'iša, la moglie favorita del Profeta, che avversava 'Alī per ragioni personali (anni prima egli aveva consigliato Maometto di ripudiarla per sospetta infedeltà quando, perdutasi nel

deserto durante una spedizione di guerra del Profeta, essa era stata ritrovata e condotta all'accampamento da un giovane beduino). Neppure dopo la morte di Abū Bakr (estate del 634) 'Alī riuscì a far valere le sue pretese. 'Umar ascese al califfato per designazione dello stesso Abū Bakr. Con lui comincia un decennio di incessanti e rapidissime conquiste, il cui preludio era stato dato dall'entrata, l'anno precedente, di Ḫālid ibn al-Walīd, detto "la spada di Allāh", nelle terre persiane della Caldea (al-Ḥīra e regioni finitime). Nel 636 la battaglia di Yarmūk apriva la Siria agli Arabi, che, nel 638, conquistavano Gerusalemme, assicurando ai Cristiani i beni e la libertà di culto, contro il pagamento della capitazione (*ğizya*) prevista dal Corano per la Gente del Libro (*ahl al-Kitāb*), cioè Ebrei e Cristiani. Con le battaglie di Qādisiyya e di Nehāvand (641) gli Arabi penetrano nell'Īrān, ove pongono fine alla dinastia Sāsānide e diffondono la loro religione. Tra il 640 ed il 642 si compie la conquista dell'Egitto, ad opera di 'Amr ibn al-'Āṣ, che fonda il campo militare di al-Fusṭāṭ, poco lungi da dove sorgerà il Cairo. Altri campi militari, nuclei di future città, furono Baṣra e Kūfa in Mesopotamia, popolati dalle turbolente schiere dei conquistatori Arabi, fra i quali pullulavano i seguaci di 'Alī, oltre ai ribelli ed agli scontenti delle varie fazioni. Ben presto si delineerà un'opposizione psicologica, prima ancora che politica e religiosa, fra questi Arabi di recente immigrati specialmente nelle terre conquistate dell''Irāq e quelli che invece, risiedendo da più generazioni in Siria, avevano subìto i benefici della civiltà urbana e vi si erano assimilati, apprezzando l'ordine, la sicurezza ed i vantaggi offerti dalla pacifica convivenza in quelle terre. Costoro diverranno i sostenitori dei Califfi e dell'ordine costituito, quelli, invece, l'esca di ogni eresia e di ogni ribellione: il ruolo di questi ultimi acquisterà pertanto grande importanza nella storia dei primi secoli dell'*Islām*.

'Umar, uomo duro e giusto, più temuto che amato, venne ucciso da uno schiavo nel 644. Sarebbe stata la volta del califfato di 'Alī, se la giunta delle sei personalità arabe chiamate a scegliere il nuovo Califfo non gli avesse preferito il saggio ma debole 'Uṯman, appartenente alla medesima stirpe Qurayš di Maometto, ma alla famiglia degli Umayya (Maometto era uno degli Hāšim), il capo dei quali, Abū Sufyān, era stato l'anima dell'opposizione meccana allo stesso Maometto fino a quando, vista l'impossibilità di arrestare la crescente fortuna del Pro-

feta, preferì accordarsi con lui, concedendogli come moglie sua figlia Umm Ḥabība. Da allora in poi Maometto era stato largo di favori e di aiuti verso i membri di questa famiglia già sua avversaria, e lo stesso fece 'Umar, allorché affidò a Mu'āwiya, figlio di Abū Sufyān, il governo della Siria, carica nella quale egli diede prova di eccezionali capacità amministrative e politiche. Mu'āwiya, naturalmente, approfittò della sua posizione per costituirsi una salda base di potere, che, vent'anni dopo, gli permetterà di pretendere con successo al califfato.

'Uṯman resse per dodici anni la suprema dignità dell'*Islām*, dominato dai parenti, i quali ottennero importanti cariche nelle terre di recente conquistate. Una prima crisi scoppiò a Kūfa, dove risiedeva gran parte dei sostenitori di 'Alī, ed ebbe come pretesto presunte ingiustizie nella concessione ai veterani delle pensioni che, secondo l'ordinamento stabilito da 'Umar, dovevano sostituire l'ormai impossibile divisione dei bottini di guerra. Una crisi più grave e definitiva si produsse allorché 'Uṯman diede il governo dell'Egitto ad un suo protetto in sostituzione del conquistatore 'Amr, uomo capace ed ambizioso. Al colmo dell'ira giunsero alla Medina, ove risiedeva il Califfo, cinquecento mussulmani d'Egitto latori di proteste e reclami, ai quali il debole 'Uṯman promise soddisfazione, per rimangiarsi subito dopo le sue promesse.

Fu così che una turba delusa entrò nella sua casa e lo uccise (anno 656), senza che 'Alī e gli altri due massimi personaggi allora presenti in città, Ṭalḥa e Zubayr, si muovessero per recargli aiuto. Finalmente venne il turno di 'Alī, ma fu per poco. Sconfitti ed uccisi in battaglia da quelli di Kūfa i suoi avversari Ṭalḥa e Zubayr nel corso della battaglia detta "la giornata del cammello" (*yawm al-ğamal*), perché combattuta attorno al cammello sul quale 'Ā'iša incitava i nemici di 'Alī, questi restò padrone dell''Irāq, ma non venne riconosciuto nelle province di Siria ove governava Mu'āwiya. A costui Nā'ila, la moglie cristiana di 'Uṯman, aveva inviato la tunica insanguinata del califfo ucciso, come per chiedere la vendetta del sangue (*ṯa'r*) a lui, che ne era il parente più forte e potente. Evidentemente Mu'āwiya mirava al califfato, ma non lasciò trasparire le sue intenzioni, limitandosi a pretendere che 'Alī dimostrasse la sua innocenza per l'uccisione di 'Uṯman castigandone gli assassini. Il potere effettivo che esercitava fra i ben disciplinati Siriani lo rendeva naturale e

temibile polo di attrazione per tutti gli scontenti, fra i quali lo stesso 'Amr, che non aveva riottenuto il governatorato dell'Egitto, concesso invece ad un parente di 'Alī. Fra 'Alī e Mu'āwiya si accese ben presto la lotta che, lasciato il pretesto della vendetta del sangue, ebbe come scopo immediato la *ḫilāfa*, cioè il califfato. Dopo mesi di negoziati e di indecisioni i due si affrontarono sulla piana di Ṣiffīn, presso l'Eufrate, non lungi da Raqqa (657). Dice la tradizione che, vincendo gli 'Alīdi, 'Amr provocò l'interruzione della battaglia, facendo legare alcune copie del Corano alle lance dei suoi guerrieri, quale silenzioso appello al giudizio di Dio fra i mussulmani. L'effetto fu immediato: i più pii fra i presenti obbligarono 'Alī a sospendere lo scontro e ad affidarsi, con il suo avversario, ad un arbitrato. Ma, mentre l'esercito di 'Alī rientrava nei suoi quartieri, molti vollero obbligare 'Alī a riprendere la lotta: egli si rifiutò ed essi uscirono dai suoi ranghi, dando origine alla setta rigorista degli ḫāriğiti (*ḫāriğ*, plur. *ḫawāriğ*, "colui che esce", "uscente"), successivamente origine di innumerevoli flagelli che si abbatterono sull'*Islām*: essi, infatti, pur essendo ligi ai principi più democratici dell'*Islām*, per i quali chiunque - purché pio, degno e capace - poteva divenire Califfo, condannavano a morte con tutta la sua famiglia (*isti'rāḍ*), considerandolo pagano relapso, qualunque mussulmano commettesse un peccato e non seguisse le loro particolari idee. L'arbitrato si dimostrò ben presto un tranello e la lotta riprese. Poiché nessuno se la sentiva di uscire contro Mu'āwiya senza togliersi dalle spalle gli ḫāriğiti, che ammazzavano spietatamente uomini e donne, vecchi e fanciulli, parenti dei loro avversari ideologici, 'Alī fu costretto ad affrontarli ed a metterli in rotta presso il canale di Nahrawān (658), senza peraltro riuscire ad estirpare la loro genìa. E ciò gli fu fatale, perché, prima ancora di riuscire a risolvere con una battaglia definitiva l'usurpazione di Mu'āwiya, cadde per mano di uno ḫāriğita nella moschea di Kūfa.

Mu'āwiya, liberatosi inaspettatamente di un così venerabile quanto temibile avversario, poté iniziare - contro tutte le tradizioni democratico-elettive del prisco *Islām* - la prima dinastia califfale, quella dei Banū Umayya, gli Ommiadi, che durò a regnare per circa un secolo (fino al 749) su tutto l'*Islām*, alla quale diede Damasco come capitale, invece della Medina di Maometto e dei primi califfi, e sopravvisse fino al 1031 nella lontana provincia di Spagna (al-Andalus). La scon-

fitta terrena di ʿAlī e la sua vittoria morale (poiché nessun mussulmano contesta la legittimità della sua pretesa al califfato), sono un po' come il simbolo di tutto lo svolgimento successivo della *šīʿa*, la cui storia sarà segnata da una traccia sanguinosa di insuccessi politici e di vittorie spirituali: la *šīʿa* appare sin dall'inizio come il lievito spirituale dell'*Islām*, proprio per quella costante necessità di dover rimandare il suo trionfo ad un futuro opinabile, non realizzandosi il quale finisce per divenire una specie di condizione trascendente le comuni categorie storiche. La successiva tragedia, della quale si discorrerà in seguito, apporrà alla *šīʿa* il definitivo suggello a questa sua condizione di incompletezza terrena.

Ḥasan, il primo figlio di ʿAlī, riconosciuto successore ai diritti di suo padre dai mussulmani dell'ʿIrāq, ritenne più opportuno, a quanto pare, vendere i suoi diritti allo stesso Muʿāwiya: la tradizione rigorista lo condanna come il "repudiatore" (*al-miṭlāq*). L'ʿIrāq, però, rimase assieme alla Medina, l'antica capitale, il centro di raccolta di tutti i malcontenti šīʿiti e ḫāriǧiti, turba indisciplinata venuta dal deserto, che considerava con viva ostilità i confratelli arabi della Siria, in parte stabiliti sin dai tempi romani nella nuova patria ed ivi inurbatisi, parecchi dei quali erano ancora cristiani. Su costoro, si è visto, si fondava il potere di Muʿāwiya, che da essi cercò ben presto di ottenere, e la ebbe, la *bayʿa*, cioè il giuramento di fedeltà, l'omaggio verso suo figlio Yazīd come suo successore al califfato. Così ebbe inizio il califfato ereditario degli Umayya, durante il quale l'*Islām*, per nulla indebolito dalle feroci lotte tra le diverse fazioni tribali e religiose che dividevano gli Arabi, diede luogo addirittura ad un'esplosione di conquiste, che mutarono radicalmente la fisionomia politica religiosa e culturale dell'immensa fascia geografica che va dalla Spagna ai confini della Cina.

Tre uomini di eccezionale energia assicurarono la pace e l'obbedienza attorno al baricentro siriaco dell'Impero, la cui capitale era Damasco: questi furono ʿAmr in Egitto, Muġīra nell'ʿIrāq, a Kūfa, e, a Baṣra, Ziyād ben abīhi (Ziyād "figlio di suo padre", dati i suoi incerti natali; Muʿāwiya se ne conquistò la fedeltà totale riconoscendolo come fratello). Ziyād, diventato in seguito anche governatore di Kūfa, fu in pratica il viceré della metà orientale dell'Impero, che tenne con

mano di ferro: per troncare l'opposizione degli šīʿiti e dei beduini di Kūfa non esitò a deportarne fino a cinquantamila nel lontanissimo Ḫorāsān (da dove, un secolo più tardi, partirà come un'ondata di ritorno il movimento che distruggerà il potere degli Umayya, portando al trono la nuova dinastia degli ʿAbbāsidi). A parte le misure indispensabili per assicurarsi l'obbedienza e la fedeltà delle irrequiete genti arabe, Muʿāwiya governò, per quanto gli fu possibile, con clemenza e tolleranza, cercando di non far apparire troppo pesante la sua autorità. Gli storici mussulmani lo rimproverano, tra l'altro, di essere stato tiepido credente e "amico dei Cristiani": certamente subì l'influenza della moglie Maisūn, madre di Yazīd, cristiana della tribù beduina dei Kalb, e fu fra i cristiani che egli ebbe collaboratori di vaglia, come Sarǧūn ben Manṣūr, avo di San Giovanni Damasceno, suo cancelliere e direttore del fisco.

Il secondo atto del dramma šīʿita ebbe luogo subito dopo la morte di Muʿāwiya (680/60). Suo figlio Yazīd non venne riconosciuto né da Ḥusayn, secondo figlio di ʿAlī e di Fāṭima, né da Ibn Zubayr, rifugiatisi alla Mecca. La fazione ʿalīde in ʿIrāq rialzò il capo (il duro ed astuto Ziyād era morto nel 676/57) e chiamò Ḥusayn a Kūfa, offrendo di sostenerne le pretese al califfato. Egli accorse con piccola schiera, ma, anziché con i suoi partigiani, si incontrò a Karbelā', in ʿIrāq, con le truppe di ʿUbaydu'l-lāh, figlio di Ziyād, entrato a Kūfa come nuovo governatore, ben deciso a tagliare la strada al pretendente ʿalīde. Rifiutando Ḥusayn di arrendersi, lo scontro fu inevitabile ed in breve la mischia si trasformò, data la sproporzione fra le due schiere, in uno spietato massacro nel quale perirono quasi tutti i partigiani ed i familiari di Ḥusayn, cominciando da lui stesso. La sua testa, spiccata dal busto, fu inviata al califfo Yazīd, che, a onor del vero, si dolse dell'accaduto (10 *muḥarram* 61/680 E.V.). Gli sopravvisse un figlio, ʿAlī "*zaynu'l-ʿābidīn*" ("ornamento degli adoratori"), un fanciullo che durante il combattimento era stato lasciato nella tenda perché malato.

Questo episodio, militarmente trascurabile, divenne una data fondamentale per la *šīʿa*, che allora si trasformò da partito politico in setta religiosa, consacrata dal martirio dei suoi successivi principi (*imām*) ʿAlī e Ḥusayn. Il martirio del giusto e l'attesa messianica del Restauratore caratterizzarono da quel momento in poi la psicologia di

questa setta la quale, benché teologicamente non differente dal comune *Islām* "sunnita" (così detto perché fonda le sue costumanze sulla pia tradizione, *sunna*, della vita del Profeta e dei suoi religiosi contemporanei), se ne distingue per il carattere apodittico attribuito all'insegnamento (*ta'līm*) del suo *imām*, possessore - secondo correnti estreme - di una conoscenza occulta (*bāṭin*) della verità rivelata (*ẓāhir*).

Questi orientamenti, favoriti dalla frustrazione psicologica a cui andarono soggetti i primi šī'iti, sorsero in un ambiente entusiasta, nel quale cominciavano a farsi valere credenze religiose antiche di origine popolaresca o culta (gnostica), portate talora inconsciamente dalle turbe dei neo-convertiti (*mawālī*, plur. di *mawlà*, "*cliens*") già Zoroastriani, Ebrei, Cristiani, "Sabei" (gnostico-pagani che gravitavano attorno alla zona di Ḥarrān, Carrhae in Siria) eccetera. Così si assiste al paradosso che, mentre da un lato l'*Islām*, come fatto politico-religioso, si dilata in un ambiente geografico immenso, sostenuto da una fede fresca, semplice, accessibile alla comprensione di tutti, dall'altro una parte, forse la migliore, si astrae da questo processo e, contemplando il fallimento dei suoi tentativi terreni, elabora in sé una fede fondata sull'attesa dell'instaurazione di un "*regnum Dei*" che si sposta verso un futuro indefinitivamente sempre più lontano.

Prima di trattare questa tendenza psicologica della *šī'a* "passione e martirio" - che finirà per conferire un carattere particolare alla mistica, alla teologia e, non ultima, alla filosofia šī'ite, conviene gettare una rapida occhiata a quella successione di straordinarie conquiste che, dopo le prime della Siria, della Persia e dell'Egitto, di per sé già abbastanza inesplicabili, condusse l'*Islām* al tempo dei primi Umayya alla massima sua espansione come impero unitario.

Meravigliosi avvenimenti, tanto più se si considera che essi furono spesso contemporanei a gravissime crisi politiche come quelle che, dopo la morte di Yazīd I (683/64) e la fine della linea sufyānide degli Umayya, condussero il califfato unitario umayyade sull'orlo della rovina.

Nel ventennio compreso fra il 663 ed il 683 'Uqba b.Nāfi', governatore dell'Egitto, compie quella serie di scorrerie nell'Africa Settentrionale (Ifrīqiyya) contro Bizantini e Berberi che pone le fondamenta del dominio arabo-mussulmano su questa regione, di cui giungerà a trasformare perfino l'aspetto etnico. Viene fondata al-Qairawān, nel 670, per contrapporla alla vicina Cartagine bizantina; Tlemcen, nel cuore del paese berbero, cade conquistata nel 675 e, poco dopo, i cavalli dei temerari Arabi bagnano i loro zoccoli sulle rive dell'Atlantico, nell'"Occidente Estremo" (*al-Maġrib al-Aqṣà*). Otto anni più tardi 'Uqba muore a Tāhūda in uno scontro contro il berbero Koseila, ma la sua opera non si interrompe. Nel 705, alla fine del califfato di 'Abd al-Malik (685-705), succeduto al settuagenario padre Marwān (684-685), dell'altro ramo degli Umayya, Ḥassān ibn Nu'mān scaccia definitivamente i Bizantini da Cartagine e contemporaneamente vince la profetessa-regina dei Berberi, la cosiddetta Kāhina. L'assoggettamento e la conversione all'*Islām*, superficiale per il momento, dei bellicosi Berberi prepara la conquista della Spagna, che avverrà fra il 711 ed il 718, con pochissime forze, ad opera dell'arabo Mūsà b.Nuṣayr ed il berbero Ṭāriq. Indi i Mussulmani, non più soltanto Arabi, ma Arabo-Berberi, passeranno in Francia (Narbona 720, Tolosa 721, Autun 725): di lì verranno ricacciati a gran fatica solo dopo la rotta di Poitiers nel 732 (759 espulsione da Narbona).

Non meno stupefacenti furono le vittorie degli Arabi in Oriente. Dalle loro basi persiane, ove si erano solidamente attestati sin dalla generazione precedente, gli Arabi compirono scorrerie nel Seğestān, nel Makrān e fino in India: nel 664 entravano in Lahore. Nel 673/54 le truppe di Mu'āwiya, attraversato l'Oxo (Āmū Daryā), iniziano l'assoggettamento dell'Īrān Esterno, già allora parzialmente turchizzato. Qutayba b.Muslim, accomunati i suoi sudditi arabi e persiani del Ḫorāsān nell'*Islām*, li lancia alla conquista dell'Oltre-Oxo (*mā warā' an-nahr*); nel 705 prende Balḫ (Bactria). Indi è il turno di Buḫārā (709); Samarqand viene occupata alla fine del 711, proprio mentre gli Arabi dilagavano in Ispagna dopo la disfatta di Rodrigo, ultimo re visigoto.

Continuando la corsa nell'Asia Centrale gli Arabi prendono Kāšgar (713), urtando col "*limes*" occidentale cinese, che i T'ang avevano portato fin sul Pamīr: nel 751 cade anche Tāškand. Nello stesso anno il generale Kao Hsien-shih, uscito da Kuča per ricacciare gli

Arabi, viene sconfitto definitivamente presso il Talas da Ziyād b. Ṣāliḥ, il generale mandato nel Ḫorāsān da Abū Muslim, del quale si dovrà poi parlare. Nello stesso periodo di tempo Muḥammad b.Qāsim, inviato dal governatore dell'ʿIrāq, al-Ḥaǧǧāǧ, a distruggere i pirati annidati nelle bocche dell'Indo, invade il Sindh (711/93) ed occupa permanentemente, nel 713/95, Mūltān, da allora divenuta un centro di irradiazione islamica nel sub-continente indiano. Più dura è invece la lotta con i Bizantini nel Mediterraneo: la loro superiore organizzazione militare e logistica, il fatto che, perduta l'Africa Settentrionale e la Siria, potessero meglio difendere i confini raccorciati del loro impero e, soprattutto, il fatto che con la riforma fondiario-militare di Eraclio, Bisanzio disponesse nei *themi* di frontiera di contadini-soldati, naturali difensori delle loro terre, rende impossibile agli Arabi la conquista dell'Impero Romano d'Oriente, così come era avvenuto con quello persiano dei Sāsānidi già minato da gravi tare economiche ed amministrative, e, in pratica, difeso esclusivamente da un'aristocrazia di cavalieri numericamente scarsa. Con tutto ciò gli Arabi, che sin dal 655/34 avevano compiuto scorrerie e sbarchi in Arado, Rodi, Cipro e Creta, oltre che in Sicilia, assediano una prima volta Costantinopoli nel 669/49. Tre anni dopo, svernato a Cizico, sul Mar di Marmara, proprio di fronte alla splendente capitale dell'Impero di Oriente, la investono furiosamente dal 674 al 677, ma senza successo; viene allora impiegato, da parte greca, per la prima volta, il famoso "fuoco greco". La frontiera arabo-bizantina resta stabilita intanto sulla linea che va dal Tauro a Melitene (Malaṭya). Una terza volta (716-17/98-99), al tempo del califfo Sulaymān, fratello e successore di al-Walīd, gli Arabi assediano in forze Costantinopoli dal mare: Maslama, lo zio del califfo, guida l'impresa. Ma l'energia guerriera di Leone l'Isaurico, proprio allora eletto, e la notizia della morte di Sulaymān fa desistere i Mussulmani dall'impresa; per altri sette secoli circa l'Europa orientale viene cosi preservata dall'assalto asiatico.

Mentre si verificavano questi straordinari avvenimenti, destinati a trasformare per il tempo avvenire gran parte del mondo civile già appartenente agli imperi di Roma e di Persia, accadeva invece - per uno strano paradosso - che, nel cuore stesso dell'*Islām* di allora, il triangolo in gran parte disabitato compreso fra Damasco, Kūfa e le città sante dell'Arabia, regnassero il disordine e l'anarchia, favoriti dalle accanite lotte dinastico-religiose fra gli eserciti dei califfi Umayya, le bande šīʿite, i gruppi ḫāriǧiti e le diverse fazioni tribali (come quelle dei banū Qays e dei loro avversari banū Kalb, questi ultimi filo-Umayya). Avvenne, per esempio, che il già menzionato Ibn Zubayr, una volta sconfitto al-Ḥusayn da ʿUbaydu'l-lāh b.Ziyād e quindi restato solo, riuscisse, con l'appoggio dei banū Qays, a farsi riconoscere come califfo in Arabia, in Egitto e nell'ʿIrāq, fino al punto che il califfo ʿAbd al-Malik, figlio di Marwān, dovette proibire ai suoi Siriani il pellegrinaggio alla Mecca, in mano al suo avversario, e far costruire la cosiddetta moschea di ʿOmar a Gerusalemme, quale sostituto alla Kaʿba della Mecca (688-91).

Si è già detto che in questo periodo la *šīʿa* si trasforma da partito in setta religiosa, e che a tale trasformazione concorrono elementi popolari (*šuʿūb*) di origine non-araba, i cosiddetti *mawālī*, che coscientemente o incoscientemente portavano nella religione, alla quale si erano convertiti da poco, credenze, intuizioni ed aspirazioni mistiche, in origine totalmente estranee al puro *Islām*. Queste masse inquiete di entusiasti formeranno l'ambiente nel quale si svilupperà non già la *šīʿa* "regolare", ma quell'insieme di movimenti "esagerati" (*ġuluww*) la cui manifestazione più cospicua ed organica sarà appunto l'Ismaelismo. Occorre notare che, frequentemente, questi movimenti šīʿiti furono regolarmente sconfessati dall'*imām* per il quale si battevano, e per ragioni di opportunità politica e per motivi di pura e semplice ortodossia religiosa: ciò nonostante continuarono la loro azione, interpretando la sconfessione come una specie di sacrificio dell'*imām*, il quale, a favore di una sorta di "occultamento esoterico" insito alla sua missione sulla terra, doveva negare la propria divinità eccetera. Infatti le idee che essi agitavano, di origine generalmente zoroastriana, cristiana o gnostica, erano più o meno quelle della divinità o almeno della sacertà della persona dell'*imām*, della sua scomparsa, o meglio occultamento (*ġayba*) dopo la finta morte, del suo ritorno, infine, per rimettere le cose a posto, e, eventualmente, del suo martirio in terra, accettate consapevolmente per salvare la comunità dei Fedeli: naturalmente l'*imām* è tale per diritto divino in quanto discendente di ʿAlī,

possiede la scienza delle cose occulte, è impeccabile ed infallibile (idee, queste ultime, passate alla *šī'a* "regolare").

È notevole il fatto che il banditore di tali idee non è mai l'*imām* stesso, anche se questi, all'inizio, accondiscende: talvolta l'*imām* fa addirittura uccidere questo suo pericoloso partigiano assieme ai suoi seguaci più accesi. Il fatto verrà interpretato dai superstiti come un atto di misericordiosa punizione per aver quegli diffuso prematuramente una verità che, invece, doveva restare occulta (cioè la divinità dell'*imām*). Il primo di tali *ġulāt* (estremisti) a comparire nella storia è un ebreo sudarabico convertito all'*Islām*, certo 'Abdullāh b.Ṣabā: venne esiliato a Ktesifonte (al-Madā'in) dallo stesso 'Alī, che egli aveva fatto oggetto di culto quasi fosse stato una persona divina. Una volta morto 'Alī, come già narrato, 'Abdullāh affermò che il defunto califfo era invece vivo e si celava nelle nuvole, dalle quali sarebbe sceso un giorno per riportare la giustizia fra gli Arabi: al posto di 'Alī sarebbe stato ucciso un demonio.

Fra le varie sollevazioni sporadiche šī'ite, che naturalmente si verificarono nell'inquieto 'Irāq, riveste importanza religiosa quella di al-Muḫtār, che si ribellò in Kūfa a Muṣ'ab, fratello di Zubayr, in nome di un figlio di 'Alī, Muḥammad, detto, dal nome della madre (che non era Fāṭima), Ibn al-Ḥanafiyya, "figlio della Ḥanafita", affermando che quest'ultimo era il legittimo *imām* dopo i suoi fratellastri Ḥasan e Ḥusayn. Aiutato da un capo militare di valore, Ibn al-Aštar, al- Muḫtār mise sossopra la Mesopotamia per due anni (685-7): prese ad Ibn Zubayr la città di Kūfa, alla quale impose un regime di terrore; il suo generale vinse i Siriani presso il fiume Ḫāzir, occupando successivamente Mawṣil (Mossul) e giungendo fino a Niṣībīn. Poco dopo, però, allorché Muṣ'ab ebbe le mani libere dagli ḫāriǧiti e potè rivolgersi nuovamente contro Kūfa, al-Muḫtār fu assediato e ucciso in una sortita. Il fatto storico, come si vede, si riduce alla solita rivolta šī'ita fallita: quello che ci interessa è l'insieme delle idee, nuove per l'*Islām*, diffuse da al-Muḫtār, il quale si faceva passare per profeta, e dai suoi seguaci, noti successivamente come Kaysāniti. La persona dell'*imām*, allorché eredita legittimamente questa qualificazione, diventa un ente semidivino, dotato di facoltà preternaturali e di conoscenze occulte.

al-Muḫtār accentuava particolari atteggiamenti teologici che, pur non essendo estranei alle dottrine coraniche, non ne costituiscono

certamente il carattere più saliente: fra questi vi è il mahdīsmo, cioè l'attesa e la preparazione all'avvento del Messia (*mahdī*). Lo stesso Muḥammad ibn al-Ḥanafiyya, allorché morì, fu creduto da parte dei Kaysāniti non morto ma solo "scomparso" e nascosto in una caverna sul monte Raḍwā (a circa sette giorni di marcia dalla Medina in Arabia), da dove tornerà alla "fine dei tempi" per salvare i suoi fedeli e convertire il mondo. Si tratta del noto, antichissimo mito apocalittico, già dogma mazdeo e manicheo (l'avvento finale del Saōšyant), che entra a far parte delle credenze islamiche, adottando un carattere estremo nella *šī'a*.

Un altro elemento religioso dei Kaysāniti, questo però di carattere chiaramente non islamico, è il culto del seggio di 'Alī usato come oracolo, che ricorda sia il culto del "trono vuoto", il *bēma* manicaico, sia altri simili riti di origine sudarabica. Alcuni Kaysāniti credevano anche nella trasmigrazione delle anime: tale era almeno la fede dei due poeti Kuṯayyir e as-Sayyid, che cantarono il misterioso occultamento di Muḥammad b. al-Ḥanafiyya. Tutte queste idee, congiunte alle ricorrenti ondate di messianismo che, da allora in poi, avrebbero distinto la *šī'a* estrema e non solo quella, rivelano un ambiente umano che non è più puramente arabo. Difatti il movimento di al-Muḫtār poggiava in gran parte su elementi non arabi, su gente della Mesopotamia neo-convertita o semi-convertita, i *mawālī* dei quali si è già parlato.

L'attesa messianica, alla quale si è accennato, dà luogo, poi, ad un singolare fenomeno. La figura del presunto "Restauratore" si sdoppia in due persone concrete e storiche: la sua e quella del suo "Annunciatore" e vicario. La prima persona, l'*imām*, resta generalmente inattiva, e, nella realtà dei fatti non mostra affatto di apprezzare la sfrenata propaganda e l'agitazione politico-religiosa condotta dal suo presunto vicario. La seconda predica, combatte e diffonde dottrine assolutamente inaccettabili in un *Islām* normale, prima fra tutte quella della semi-divinità o della deità, senza mezzi termini, dell'*imām* proposto. Questo sarà il caso delle relazioni, che tratteremo più avanti, fra l'*imām* Muḥammad al-Bāqir e Muġīra b.Sa'īd e fra l'*imām* Ǧa'far aṣ-Ṣādiq ed Abū'l-Ḫaṭṭāb. Il rapporto fra *imām* e propagandista, o "convocatore" (*dā'ī*), diventa quello esistente fra Dio e apostolo, o profeta (*rasūl*), quando quest'ultimo non si trasforma addirittura in

una ipostasi consustanziale di quello (il cosiddetto *ḥulūl*, o "discesa" dell'essenza divina).

Nel periodo immediatamente precedente all'oscura nascita del movimento ismaelita si ha indubbiamente una crescente penetrazione, nell'ambiente mussulmano šī'ita, sia di concezioni gnostiche di origine per così dire culta, appartenenti cioè al mondo filosofico-misterico della tarda paganità, sia di intuizioni religiose antichissime, le quali vivevano, forse più per atavica disposizione psichica che per retaggio coscientemente tramandato, fra le popolazioni della Mesopotamia inferiore. Di questa specie di fermentazione ambientale si contagiarono gli stessi Arabi stanziati in 'Irāq, specialmente quelle tribù superficialmente islamizzate per ragioni di conquista e di bottino, quando non precedentemente cristianizzate o iranizzate, come quella dei banū 'Iǧl, alla quale apparteneva lo stesso Muǧīra.

Una caratteristica evidente della *šī'a* di quei tempi è, come si è accennato, l'apparente inattività politica dell'*imām* legittimo, quello - si intenda - appartenente al ramo principale della discendenza 'alīde. Tale inattivitò era dettata da realismo politico: l'*imām* legittimo non intendeva certamente lasciarsi coinvolgere in tentativi tanto militarmente velleitari quanto religiosamente opinabili, mettendo a repentaglio la precaria sicurezza, probabilmente anche la pensione, delle quali godeva nello stato Umayya. È così che noi vediamo farsi avanti altri 'alīdi non appartenenti alla linea primogenita, che, approfittando degli interminabili torbidi che travagliavano l''Irāq, alzano la bandiera della rivolta. Tali furono, ad esempio, Zayd, figlio cadetto di 'Alī Zaynu'l-'Ābidīn, figlio di al-Ḥusayn, il solitario sopravvissuto della strage di Karbelā', e 'Abdullāh b.Mu'āwiya, discendente di Ǧa'far, fratello di 'Alī.

Il primo di questi due, constatando che il fratello maggiore Muḥammad al-Bāqir non faceva nulla per impadronirsi del potere, scese in campo affermando il principio che qualunque 'alīde poteva essere *imām*, purché lo meritasse per le sue doti personali e cercasse di affermare i suoi diritti con la forza. Ucciso Zayd in combattimento nella città di Kūfa (740), i suoi discendenti e seguaci riuscirono parzialmente ad affermarsi, fondando uno stato nel Ṭabarestān (attuale Māzanderān, sulle rive persiane del Caspio), che durò dall'864/250 al

1033/424: un altro gruppo di Zayditi più fortunato si stabilì, attorno all'893-94 (280 H.), nello Yemen settentrionale, ad ar-Rass, da dove discese la dinastia degli *imām* di Ṣan'ā', regnanti fino a poco fa su tutto il paese. Zayd fu il primo personaggio della sua famiglia al quale si possano attribuire con una certa verosimiglianza degli scritti di dottrina religiosa, campo nel quale la sua scuola si distingue - cosa strana - per la moderazione.

Di carattere totalmente diverso, estremista e francamente eretico, fu la sollevazione capeggiata dal secondo, che, nel 745, riuscì a creare nella Perside (Fārs) uno stato indipendente, che durò due anni, finché lo estinse il propagandista 'abbāside Abū Muslim. 'Abdullāh b.Mu'āwiya affermava le successive incarnazioni divine e la divinità dello stesso *imām*. Dicono gli eresiografi mussulmani che egli negava anche la vita futura e la resurrezione finale degli uomini, ma questa è un'accusa rivolta genericamente a buona parte degli eretici. L'interpretazione allegorica data ai precetti religiosi, e, quindi, la scarsa importanza attribuita al loro adempimento, è caratteristica, più o meno, di tutte le sette gnostiche, che nel rituale ravvisano soprattutto il simbolo di una realizzazione interiore.

Carattere più dichiaratamente gnostico e, quindi, meno "mussulmano" in senso stretto ha la predicazione (*da'wat*, "appello", *kérygma*) di Muǧīra b.Sa'īd al-'Iǧlī e quella di Abū'l-Ḫaṭṭāb. Il primo, circa una decina d'anni prima del tentativo di 'Abdullāh b.Mu'āwiya, operò come *dā'ī* di Muḥammad al-Bāqir, che, a quanto pare, era dichiarato da lui, senza mezzi termini, Dio (egli stesso se ne diceva il profeta): fu ucciso nel 737/119. Per quanto ci riferisce ibn Ḥazm, teologo ed eresiologo arabo-andaluso dell'XI secolo, Muǧīra affermava che Iddio aveva un "corpo" dalla forma di uomo (è la rappresentazione antichissima del Macrantropo che qui riaffiora), la cui testa era sormontata da una "corona" di luce (ciò che ricorda la concezione ebraica qabbālistica di Kether, "corona", la prima delle Sephirōth). Questo corpo di Dio è formato dalle lettere dell'alfabeto arabo: la loro sintesi è quindi tutta la Realtà ed il Verbo, non diversamente dalla nota teoria di Marco lo Gnostico. Da questa concezione deriva la grande importanza attribuita al Nome Supremo di Dio, formato da diciassette lettere, ognuna delle quali corrisponde ad un personaggio che resusciterà all'arrivo del Mahdī. La creazione del mondo e degli uomini inizia con

la pronuncia di questo Nome Supremo che "cade sulla testa di Dio", il quale, successivamente, scrive sul palmo della mano, col dito, le azioni buone e quelle cattive che gli uomini avrebbero compiuto. Iddio legge le cattive azioni e suda: da questo sudore nascono due laghi, uno dolce e luminoso, uno salmastro e scuro, il primo per i fedeli, l'altro per gli infedeli. Iddio guarda in uno dei laghi e vede la propria ombra. Cerca di afferrarla, ma essa fugge via, finché gli riesce di acchiapparla. Le cava gli occhi e li tritura, creando da loro il sole e la luna, eccetera[1]. Si osservi come questi ultimi motivi, oltre a ritrovarsi in numerose narrazioni cosmologiche gnostiche, siano giunti fino all'epoca attuale come retaggio della setta mandea.

Con Abū'l-Ḫaṭṭāb ci troviamo già agli inizi di quello che diverrà il movimento ismaelita. Occorre però, prima di parlarne, gettare uno sguardo sulla situazione politica del califfato, ove il potere degli Umayya volgeva rapidamente all'occaso, dopo il ventennio di governo del califfo Hišām II (724/106-743/125), durante il quale lo stato mussulmano aveva raggiunto la massima estensione. Poco prima della morte di questo sovrano scoppiò la rivolta generale dei Berberi, scontenti di essere considerati mussulmani di seconda categoria nonostante i rilevanti servizi da loro resi nella conquista della Spagna e della Provenza, che mise in fiamme tutto il Maġrib: furono necessari due anni di guerra molto dura per sottometterli. In Oriente le cose non andavano meglio.

I propagandisti šī'iti mantenevano endemica la sedizione, che si placava soltanto quando in 'Irāq governava un uomo integro, prudente e duro, come ad esempio fu Ḫālid b.'Abdullāh durante gli ultimi quindici anni di Hišām II.

Però, se l''Irāq si manteneva apparentemente quieto, nel Ḫorāsān (cioè la presente omonima provincia persiana, più buona parte dell'Afġānistān attuale), nel Kābul, nel Mā wāra' an-Nahr (gli attuali Uzbekistān, Tāǧīkistān e Türkmenistān) e nelle province persiane del Ǧibāl, cioè, in definitiva, in tutto l'Īrān, covava sotto la cenere una rivolta contro il potere centrale alla quale partecipavano concordi Arabi e Persiani, Mussulmani, Zoroastriani ortodossi ed appartenenti ad una serie variopinta di sette iranico-popolari e gnostiche, già fuori legge dai tempi dei Sāsānidi, come i Mazdakiti, Manichei eccetera.

Fra costoro operavano con molto successo, in particolar modo avvalendosi di un'equivoca intesa con gli šī'iti, i propagandisti dell'*imām* degli 'Abbāsidi, così detti per il fatto che discendevano da al-'Abbās, zio paterno di Maometto. Come si è visto, dopo la strage di Karbelā' gli *imām* šī'iti non avevano svolto una vera e propria attività politica: lo stesso ibn al-Ḥanafiyya si era ben guardato dal dar corda ad al-Muḫtār, anzi era restato in buoni rapporti con il califfo, ricevendone in cambio una pensione: la sua presunta abdicazione alle pretese per il califfato fu la giustificazione (totalmente invalida per il ramo principale della famiglia) di cui si servirono gli 'Abbāsidi per frodare all'*imām* šī'ita i suoi diritti al califfato. Gli 'Abbāsidi agirono con notevole astuzia. Con uno stile un po' immaginoso si potrebbe dire che essi "seminarono nel solco della dissidenza šī'ita". Per non dare nell'occhio dirigevano le loro operazioni da lontano, addirittura da Humayma, sulla via che dalla Siria conduce alla Mecca; i loro *dā'ī* creavano gruppi di adepti specialmente nelle province inquiete dell'Īrān orientale (che allora comprendeva buona parte dell'attuale Asia Centrale russa), esigendo da loro il giuramento di fedeltà ed un tributo per l'*imām* ignoto, il quale "doveva essere della casata di Maometto". In tal modo la protesta šī'ita veniva convogliata verso i fini degli 'Abbāsidi. Abū Muslim, probabilmente figlio di un *mawlà* persiano, fu l'anima della grande congiura: valendosi delle mille complicità che offriva l'ambiente del Ḫorāsān, dove alle rivalità tribali degli Arabi si aggiungevano le mene locali dei capi persiani da poco convertiti o non convertiti affatto, e dove la disobbedienza alla lontana autorità del califfo era già un fatto cronico, riuscì in breve a far coagulare attorno alle pretese degli 'Abbāsidi il malcontento generale, creando una forza militare eterogenea sì, ma ben decisa ad impossessarsi del potere.

Si venne alla guerra aperta e poco dopo, nel 747/129, il nero stendardo degli 'Abbāsidi ondeggiava sulla conquistata città di Marw: da lì la ribellione dilagò in tutto il Ḫorāsān, indi nella Persia vera e propria, senza che il governatore Naṣr, mal provvisto di forze, potesse arrestarla. Centoventisei anni dopo la conquista della Persia, nella stessa Nehāvand che era stata il teatro della definitiva sconfitta sāsānide, le forze umayya venivano battute per sempre e l'ondata dei ribelli, buona parte dei quali erano discendenti dei già vinti Persiani, si riversava dall'altopiano iranico in 'Irāq ed in Siria[2]. Era l'"ondata di

ritorno" di cui si è parlato qualche pagina addietro, a proposito della deportazione di tribù arabe ribelli nel Ḫorāsān compiuta dal governatore dell'ʿIrāq al-Ḥaǧǧāǧ. Già all'inizio della ribellione il califfo Marwān II "al-Ḥimār" ("il Somaro", così chiamato per la sua dura tenacia) aveva fatto incarcerare il capo degli ʿAbbāsidi, Ibrāhīm, ma i suoi due fratelli, da lui avvertiti in tempo, ripararono in Kūfa. Due anni dopo, nel 749/131, questa città - tradizionalmente ribelle agli Umayya - aprì le porte all'esercito ribelle, che vi proclamò califfo Abū'l'Abbās "as-Saffāḥ" ("il Sanguinario", o, più pacificamente, "il Generoso"), il maggiore dei due fratelli di Ibrāhīm (l'altro era Ǧaʿfar). Disfatto e ucciso poco dopo anche Marwān II, quasi tutti gli Umayya vennero massacrati a tradimento: uno di loro, ʿAbdu'r-Raḥmān, si salvò, e fuggì nella lontana Spagna, dove fondò il califfato dell'Andalus. I quattro anni del regno di as-Saffāḥ furono destinati a distruggere resistenze: il vero fondatore della dinastia fu però suo fratello Abū'l- Ǧaʿfar, fondatore di Baġdād (762/145), che regnò dispoticamente per una ventina d'anni (754/136 - 775/158) col nome di al-Manṣūr, "l'Aiutato" da Dio, trasformando il califfato profondamente, secondo il modello bizantino e sāsānide.

Giunti al trono con l'aiuto determinante delle genti del Ḫorāsān e della Persia gli ʿAbbāsidi subirono violentemente l'influsso iranico. Il peso del governo immediato dell'immenso impero fu scaricato sulle spalle di un primo ministro, chiamato, con un termine di origine persiana, *wazīr*, visir, che sotto i primi califfi appartenne alla famiglia di stirpe iranica dei Barmak, già sacerdoti del Fuoco a Balḫ prima della conquista islamica e prima della loro profittevole conversione all'*Islām*. All'antico governo patriarcale e diretto degli Umayya si sostituì così un vero e proprio stato amministrativo (*dawlat*, "Rivoluzione" della Fortuna!), mediante il quale il califfo governava indirettamente l'eterogenea massa dei suoi sudditi e soggetti, separato da loro dai dicasteri (*dīwān*), dall'onnipotente polizia e dalla guardia del corpo, che poco per volta sarà composta da liberti di razza turca. Gli Arabi vengono in tal modo sconfitti dagli stessi popoli ai quali avevano dato religione, costumi e spesso anche la lingua.

Si è accennato alla predicazione di Abū'l-Ḫaṭṭāb (755-56). Se si vuole considerare il fatto come una tappa quasi finale di quell'informe tendenza di religiosità esagerata, *ġuluww*, fortemente influenzata da

elementi ora popolari ora gnostici, fermentati in piena dominazione mussulmana nei territori dell'antico impero iranico (dei quali, si ricordi bene, faceva parte l'ʿIrāq, ove era Kūfa, la sede favorita dell'*imām* šīʿita e dei ribelli di ogni risma e colore), che poi sfocerà nel movimento ismaelita, è allora necessario anche rammentare alcune singolari rivolte politico-religiose che in quel volger di tempo ebbero come teatro geografico due zone iraniche: il Ḫorāsān (compresa la Transoxiana, Mā warā' an-Nahr) e le province occidentali dell'Īrān (Āẕerbaiǧān, Daylam, ʿIrāq-i ʿAǧemī). L'occasione strumentale fu data dall'"eccitazione" della propaganda ʿabbāside e dall'abile equivocità con cui essa fu condotta, per cui, ad un certo momento, si identificarono alla causa ʿabbāside non soltanto i mussulmani ortodossi, arabi o convertiti scontenti, ma anche gli šīʿiti, gli zoroastriani, i mazdakiti eccetera: insomma, tutto quel variopinto mondo di eretici che sembra caratterizzare costantemente l'ambiente iranico, almeno dai tempi dei primi Sāsānidi, quando questi si sforzavano con grande energia di far prevalere una sola religione di stato, il Mazdeismo dualista "ortodosso".

In tutte queste ribellioni e movimenti religiosi tumultuari si osserva la propensione a sfumare le tendenze zoroastriane in un contesto che fosse accettabile anche ai mussulmani, e, viceversa, a colorire di Mazdeismo le agitazioni di carattere più chiaramente "mussulmano". A questo si aggiungono dottrine gnostiche estranee alle due religioni, ma risalenti frequentemente alla preistoria religiosa dell'ambiente e ad antiche scuole già represse dagli stessi Sāsānidi (Mani, Mazdak, gli Zurvaniti eccetera). Occorre tener conto di questa reciproca contaminazione, invero molto complicata e confusa, per comprendere il mondo di sentimenti e di idee nel quale si sviluppò l'Ismaelismo e, in particolare, l'Ismaelismo persiano. In tutti questi casi l'elemento "profetico" del capo è determinante. Il primo fu quello della sollevazione, avvenuta attorno al 745, del "mago" (*māǧūs*) zoroastriano Bihāfrīd, o Bihzād ("il Bennato"). Costui comparve improvvisamente attorno al 745 a Nīšāpūr, presentandosi alla folla, secondo quanto raccontano gli storici mussulmani, in cima ad una cupola priva di scale e vie d'accesso. Agli astanti avrebbe dichiarato di essere stato inviato da Dio per condurre gli uomini alla religione di Zarathuštra. A parte le storie fantastiche che si raccontavano di lui,

come quella della sua pretesa resurrezione dopo la morte, seguente ad un soggiorno di un anno in Paradiso, che colpirono l'immaginazione popolare e gli procacciarono circa 30.000 seguaci, interessa constatare come l'insegnamento da lui propagato escludesse molti elementi che potevano urtare i costumi mussulmani, in particolare lo *ḫvētūkdās*, cioè il matrimonio fra strettissimi congiunti, ed inoltre coincidesse con le prescrizioni coraniche nel vietare l'uso di bevande inebrianti *eccetera*. Probabilmente si deve ravvisare in questo tratto un tentativo di captare la simpatia dei dominatori mussulmani. Se tale fu il suo intento mal gliene incolse. Lo stesso propagandista ʿabbāside Abū Muslim, richiestone dagli zoroastriani ortodossi della regione, lo combatté e, dopo averlo imprigionato, lo fece giustiziare. Dieci anni dopo lo stesso Abū Muslim, divenuto troppo potente e, quindi, caduto in sospetto presso l'ingrato califfo, fu da lui fatto uccidere in sua presenza. Cosa assai strana, la persona di questo eminente uomo politico e militare, che in vita era stato un normale mussulmano ortodosso, dopo la sua morte tragica fu assunta da circoli estremisti come segnacolo di ribellione non solo politica ma addirittura religiosa.

Il primo protagonista di questa rivincita di Abū Muslim fu un suo antico amico e comandante subordinato, il persiano Sindbād, detto anche Pērōz Ispahbad ("Generale Vittorioso"). Costui, secondo quanto narra il *Siyāsat-nāmé* (*Ars Politica*) di Niẓāmu'l-Mulk, il famoso ministro selǧūchide[3], avrebbe colto l'occasione della morte di Abū Muslim, giuntagli quando si trovava nel Ḫorāsān, per recarsi a Rayy (la classica Rhagae, vicino all'attuale Tehrān), massacrare il governatore ʿabbāside locale, impadronirsi dei tesori ivi lasciati da Abū Muslim e proclamarsi suo Profeta (o Apostolo, *rasūl*)! Ciò implicava, naturalmente, la divinizzazione del defunto e la solita asserzione che "Egli sarebbe ritornato a mettere le cose a posto". Poiché la strana predicazione non si rivolgeva soltanto ai mussulmani ed agli islamizzati locali, più o meno eretici, ma cercava anche di attrarre zoroastriani e mazdakiti, Sindbād avrebbe escogitato la teoria secondo la quale Abū Muslim non sarebbe in realtà morto mai, ma, mentre lo stavano ammazzando, avrebbe invocato il "nome supremo" (*ism-i aʿẓam*) di Dio, per cui, trasformatosi in una colomba bianca, sarebbe volato in cielo, ove attualmente si sarebbe trovato in un castello di rame, assieme ad al-Mahdī (che a volontà si può trasformare nello

zoroastriano Sōšans!) ed a Mazdak, in attesa di ridiscendere in terra con questi due personaggi. Aggiunge Niẓāmu'l-Mulk che Sindbād, allorché si trovava in compagnia di mazdakiti, affermava invece: «*Mazdak era šīʿita: io vi invito, quindi, ad unirvi agli šīʿiti e vendicare il sangue di Abū Muslim*». In compagnia di zoroastriani, viceversa, affermava che l'usurpazione degli Arabi in Īrān volgeva alla fine, secondo quanto era scritto in un misterioso libro dei Sāsānidi, e perciò egli avrebbe combattuto sino a quando non avesse distrutto la Kaʿba, impiantata come oggetto di culto al posto del Sole.

La rivolta durò brevemente e Sindbād finì sconfitto ed ucciso fra le montagne della Persia settentrionale. Nella dottrina di Sindbād, così confusamente tramandataci, noi possiamo riconoscere, a parte le varie idee gnostico-mazdee (il Nome Supremo, la Colomba-Spirito, i Tre Salvatori), un primo abbozzo di quei "*récits visionnaires*" (il Castello eccetera) che compariranno poi nelle diverse manifestazioni mistico-filosofiche del pensiero persiano, quali la filosofia dello stesso Avicenna e l'*Išrāq*. In ogni caso quello che interessa rilevare, a parte i fini politici ai quali immediatamente mirava questo ribelle, è che i motivi religiosi da lui agitati denotano un fermento spirituale ed un'attesa messianica la quale, in quel tempo, caratterizzava evidentemente l'ambiente persiano a tutti i livelli sociali.

In quello stesso ambiente si situano le altre due rivolte, invero molto caratteristiche, quella di Ustād Sīs (circa 767), che raccolse l'eredità di Bihāfrīd nel Toḫārestān (regione di Balḫ), e quella, molto più importante, del cosiddetto al-Muqannaʿ (arabo: il Velato), dall'uso che egli aveva di coprirsi il volto con un velo verde, secondo gli scrittori mussulmani perché eccessivamente brutto, secondo i suoi seguaci perché nessuno ne avrebbe potuto sostenere lo splendore. La straordinaria avventura di questo agitatore è narrata nella "*Storia di Buḫārā*" (*Taʾrīḫ-i Buḫārā*) del persiano Naršaḫī[4]. Egli sarebbe stato un uomo di Marw, di nome Hāšim ben Ḥakīm, presunto figlio di un generale del governatore del Ḫorāsán, Abū Ǧaʿfar Dawāniqī. Al tempo di Abū Muslim divenne capo della propaganda ʿabbāside nella stessa regione e *wazīr* di ʿAbdu'l Ǧabbār al-Azdī. Successivamente si proclamò profeta di Dio, per cui il governatore ragionevolmente lo chiuse in prigione per qualche anno. Allorché fu liberato radunò gente a Marw e proclamò se stesso addirittura Dio, cioè una specie di Dio-

Uomo-Demiurgo che, secondo le sue parole, era successivamente apparso nel mondo con le sembianze di Adamo, Noè, Abramo, Mosè, Muḥammad, Abū Muslim ed infine lui stesso. Quindi egli si identificava ad una sorta di essenza divina (pneumatica, *rūḥānī*), che poteva assumere qualunque forma e pervadere anche l'anima di individui umani chiaramente identificati. A questa strana dottrina si aggiungeva anche quella della trasmigrazione delle anime ed altre a noi ignote, perché comunicate esotericamente solo agli iniziati. Comunque sia la sua predicazione, rapidamente diffusa nel Ḫorāsān, Toḫārestān e Soġdiana, fece subito presa sulla popolazione minuta delle campagne, e assunse rapidamente accese tinte anti-arabe ed anti-mussulmane, anche perché il Profeta Velato rendeva leciti ai suoi seguaci i beni e le vite dei mussulmani.

Gli autori attribuiscono alla setta, che sopravvisse a Hāšim ben Ḥakīm almeno per centocinquant'anni, la comunanza delle donne ed altri usi del genere riprovati dall'*Islām*, che probabilmente erano seguiti dagli adepti, di presunto retaggio centro-asiatico anteriore alla loro islamizzazione (come l'uso del cosiddetto *ṭakāné*, l'uomo che aveva il compito di deflorare le novelle spose del villaggio, ma del quale, in cambio, tutti i giovani usavano sodomiticamente prima del loro matrimonio). Al Profeta Velato vennero attribuiti vari miracoli, come quello, passato come motivo tradizionale alla poesia classica persiana, di aver fatto spuntare la luna da un pozzo nella località di Naḫšab, o quello di essersi una volta svelato materialmente come fulgore abbacinante ai suoi ingenui seguaci dal sommo di una torre eccetera (fenomeni che gli eresiologhi mussulmani spiegano come giochi di specchi). In breve, la fama di questo agitatore si diffuse in tutto l'Īrān orientale, specialmente nelle contrade attorno a Kiš, ove diede luogo alla formazione di bande armate di grassatori, infittite da nomadi turchi, che misero in grave pericolo la sicurezza di tutta la regione e la sua obbedienza al califfo di Baġdād, allora al-Mahdī figlio di al-Manṣūr, che fu costretto ad impiegare mezzi ingenti per venire a capo della ribellione (783/167).

La fine di questo Profeta Velato ci è stata tramandata con accenti romanzeschi. Attraversato che ebbe l'Oxo, evitando la sorveglianza delle truppe del governatore Ḥumayd b.Qaḥtaba, raggiunse Kiš, ove la popolazione parteggiava apertamente per lui, e sul monte

Sām (o Sitām, o Sanām) fece rimettere in ordine e apprestare alla difesa una grande fortezza comprendente sorgenti d'acqua, terreni seminati e alberati, nel centro della quale si trovava un secondo castello, praticamente inespugnabile. In questo egli si rinchiuse, assieme al suo paggio e ad un centinaio di donne, figlie di piccoli nobili agricoltori (*dehqān*), che si era fatto dare dai numerosi villaggi a lui sottomessi: una volta al giorno il paggio apriva l'unica porta del castello per ricevere le vettovaglie del preposto a tale servizio, indi la richiudeva fino al giorno seguente. Così continuò per ben quattordici anni, mentre, fuori, gli eserciti rendevano permanente l'assedio e installavano tutto intorno alloggi e bagni. Alla fine avvenne che il comandante della fortezza decise di arrendersi "accettando l'*Islām*". Quando al-Muqanna' comprese che non avrebbe potuto reggersi più a lungo ordinò al paggio di tenere accesa una fornace, avvelenò a mensa tutte le donne, uccise il ragazzo e, deposte le vesti, con terribile determinazione si gettò nelle fiamme, di modo che non restò traccia del suo corpo. Con ciò egli voleva indurre i suoi seguaci ad attenderne il ritorno sulla terra "con un esercito di angeli, per restaurarvi la sua religione". Una delle dame presenti, però, intuì che le bevande erano avvelenate e, quando al-Muqanna' ordinò di vuotare le coppe assieme a lui, si versò di nascosto il liquido sulle vesti e fece finta di cadere morta: così si sottrasse, unica, al destino delle compagne, e poté far conoscere la verità.

Ciò nonostante, come si è detto, la setta degli adepti di questo Profeta Velato, detti anche i Biancovestiti, si mantenne a lungo pacificamente, come setta segreta, nelle regioni in cui era stata diffusa.

Qualche decennio più tardi un'altra ribellione politico-religiosa si propagò in una regione più interessante ai fini dell'influenza di tutte queste forme di religiosità "entusiastiche" sulla nascente *šī'a* estrema, perché ebbe come teatro le frontiere occidentali della Persia (Āẕerbaiğān e 'Irāq'Ağemī) e non il solito Ḫorāsān. Si tratta della religione *ḫurramī* (forse dal persiano *ḫurrām*, "allegro", per le licenze che i suoi adepti si permettevano - comunanza delle donne, orge sessuali eccetera, sempre secondo gli eresiologhi mussulmani!), propagata dal persiano Ğāvīdān b.Suhrak e dal suo discepolo 'Abdullāh Pāpak (probabilmente iraqeno di al-Madā'in, di origine persiana), che poi sposò la vedova del suo maestro. Questa rivolta religiosa arse fra l'816 e

l'838, avendo come centro di irradiazione una fortezza dal nome di al-Badd (o Baddayn), situata fra l'Āzerbaiǧān e l'Arrān. Finì tra il fuoco ed i massacri, dopo la caduta di questa fortezza, quando Pāpak, fuggito in Armenia, fu tradito e consegnato alle autorità del califfo, che lo portarono a Baġdād ed ivi lo uccisero fra terribili tormenti.

Di fronte alla ferocia dei settari delle altre confessioni i caratteri "sociali" di questa religione appaiono singolarmente dolci e benevoli: non versare sangue umano, salvo estrema necessità, astenersi dal giudicare negativamente alcuno, salvo che questi si proponga di far del male alla comunità, prendersi tutti i piaceri possibili, a patto che non procurino danno ad alcuno, scambiarsi le donne, purché queste siano d'accordo, curare la pulizia fisica, trattare bene il prossimo e fare della beneficenza. Scrittori mussulmani[5] attribuiscono agli *ḫurramī* la dottrina dei due principî Luce-Tenebra (da cui alcuni eresiologhi dedussero che gli ḫurramīti fossero "zoroastriani"), le teorie del "ritorno" (*raǧ'a*), del "mutamento del nome" e del "cambiamento del corpo" e della metempsicosi fra uomini e animali. Gli *ḫurramī* affermavano che la rivelazione (*waḥiy*, più propriamente "ispirazione" [divina]) è perennemente presente sulla terra, secondo uno spirito solo, che discende su tutti i Profeti (*rusul*), per cui tutte le religioni, malgrado le reciproche differenze, sono fondamentalmente vere e conducono alla salvezza l'uomo, purché questi aspiri alla Ricompensa e tema il Castigo. Ammettevano fra i loro riti l'adorazione del Fuoco, una specie di comunione col Pane e col Vino (che ricomparirà secoli dopo, con l'aggiunta del Formaggio, in altre sette gnostiche anatoliche di origine popolare, fra le quali quella dei Bektāšī), il bacio della mano e la professione di fede[6]. Allo stesso modo dei seguaci di al-Muqanna' essi pensavano che una specie di Spirito Santo (*rūḥ*) potesse passare dall'uno all'altro maestro, così come era avvenuto da Ǧāvīdān a Pāpak stesso.

Questo motivo della "concentrazione del Divino" in una persona storica e lo sdoppiamento della funzione ad esso relativa in due esseri diversi sarà il carattere che distinguerà altre sette eterodosse persiane, fra le altre l'ultima dei Bahā'ī (Bāb-Bahā'u'l-lāh). Alcuni autori mussulmani, come il celebre ibn an-Nadīm[7], denominano gli *ḫurramī*, con lieve deformazione grafica, *ḥaramī* (che compiono, cioè, quanto è vietato, *ḥarām*), attribuendo loro usanze meno pacifiche,

anzi francamente sanguinarie, e, cosa interessante, considerando questi Rossovestiti (*muḥammira*, la cui radice araba è una metatesi grafica dello stesso *ḥarām*) degli zoroastriani "riformati", prima dal famoso eretico comunisteggiante Mazdak, e successivamente da Pāpak.

Con queste note si è inteso caratterizzare in breve l'atmosfera psicologica regnante fra i secoli VIII e X nelle terre orientali del Califfato, pervasa da soffi di religiosità entusiastico-popolari probabilmente risvegliati dalla stessa predicazione islamica contro la quale alla fine si rivolgevano, e permeata da concezioni che possiamo denominare collettivamente gnostico-mazdaiche. In questo particolare ambiente psicologico, che nell''Irāq finiva per catalizzare la ricorrente rivolta šī'ita, nacque il movimento ismaelita, i cui prodromi immediati furono dati dalla ribellione di Abū'l-Ḫaṭṭāb, alla quale si accennerà nel seguente capitolo.

Note:

Data la natura strettamente informativa dell'opera, l'apparato critico e l'indicazione delle fonti da cui sono state tratte le singole notizie, sono stati mantenuti nei limiti strettamente necessari. Così pure si è evitata, nel testo, qualunque discussione circa la datazione di eventi generici, ad esempio la ascesa di una dinastia, quale la Ṣaffāride, che può essere precisata nell'867/254 o nell'872/259, data della presa di Nīšāpūr da parte di Ya'qūb b.layṯ, ecc.

Colui che volesse approfondire singoli argomenti trattati in quest'opera, potrà trovare nella Bibliografia indicazioni sia delle fonti da cui trarre informazioni complete che di studi circoscritti a soggetti specifici.

1. Friedländer, *The Heterodoxies of the Shiites according to Ibn Ḥazm*, J.M.O.S. XXVIII-XXIX, N. Haven 1909, 1, pp. 59-60; cfr. traduzione in A. Bausani, *Persia Religiosa*, Milano 1959, p. 165.

2. v. Ustād 'Abbās Parvīz, *Abū Muslim Ḫorāsānī* in *Maǧallé-ye Barrasī-hāye tārīḫī*, n. 2, anno 11 (1346 H.), pp. 23-43.

3. v. A. Bausani, *op. cit.*, p. 149 ss.

4. v. la parziale traduzione in *Persia Religiosa*, pp. 150-154.

5. Al-Muṭahhar b. Ṭāhir al-Maqdīsī, *Kitāb al-bad' wa't-ta'rīḫ li... Ibn Sahl al-Balḫī*, ed. trad. C. Huart (VI voll.), Paris 1899-1919, vol. IV, p. 30 del testo, 29 della traduzione.

6. V. Ibn al-Aṯīr, *al-Kāmil fī'l-Ta'rīḫ* (anni 597-600 H.), ed. Tomberg, Leiden-Upsala 1851-76, al-Qāhira 1348 H., VI, iii; Ibn an-Nadīm, *Fihrist*, ed. Flügel, Leipzig 1871, p. 344.

7. *Fihrist*, p. 342.

Il primo Ismaelismo

L'avvento degli ʿAbbāsidi significò una trasformazione radicale dell'impero mussulmano, che, da stato eminentemente arabo, governato in maniera patriarcale, si trasformò in uno stato autocratico simile a quello bizantino o a quello sāsānide. Il Califfo divenne un vero e proprio despota "orientale", governante gli immensi territori del suo impero mediante una burocrazia efficiente seppure tirannica, organizzata, almeno nei primi tempi, da una casta di funzionari persiani, fra i quali si ricorda la famiglia dei *wazīr* Barmakidi, potentissimi fino al tempo di Hārūn ar-Rašīd (786/170-809/193). In seguito, a partire dal tempo di questo famoso califfo, ricordato nelle "*Mille e una Notte*", si andarono formando vari stati vassalli sottomessi teoricamente al sovrano, in realtà indipendenti: il primo di questi fu quello di Ibrāhīm b.al-Aġlab, che ricevette il governo ereditario di Ifrīqiyya in cambio di un tributo. Un altro fu quello di Ṭāhir, che nell'822/207 si rese indipendente, nel Ḫōrāsān, iniziando l'omonima dinastia, successivamente spodestata da quella di Yaʿqūb b.Layṯ aṣ-Ṣaffār (872/259), insediatasi in Persia mentre i distretti deil'Īrān orientale diventavano il regno indipendente (874/261-999/390) governato dalla dinastia discendente dal nobile Sāmān *ḫudāt*, persiano e zoroastriano, successivamente convertitosi all'*Islām*.

In breve tutto l'impero si frantumò in una moltitudine di stati indigeni, in Oriente governati da dinasti persiani, indi turchi, in Occidente da Arabi e poi da Berberi arabizzati. La religione e la lingua araba, comune ormai a molti popoli di diverso idioma, restarono i vincoli che ressero le divise membra dell'Impero, il quale, a dispetto delle incessanti guerre intestine, lotte religiose e secessioni territoriali, andò

sempre più acquistando quella peculiare fisionomia unitaria che ancor oggi caratterizza il mondo mussulmano.

Il centro di questo mondo divenne la città di Baġdād, fatta costruire da al-Manṣūr (762/145) a ragionevole distanza da Kūfa e da altri centri dell''Irāq meridionale, endemici focolai delle rivolte šī'ite e ḫāriǧite. Questa città, persiana di nome, abitata da una moltitudine di diverse razze, divenne l'erede delle non lontane Babilonia, Seleucia e Ktesifonte, successive capitali di simili imperi multinazionali e centri propulsori di culture che già si irradiarono in tutto il mondo civile. L'antico spirito arabo beduino, basato sui tre pilastri della vita nel deserto, libertà, nomadismo e povertà, è ormai - alla corte di Baġdād - un ricordo letterario: sul medesimo terreno intellettuale e letterario avanza, contro la pretesa supremazia araba, la reazione nazionalista dei mussulmani non arabi, il movimento cosiddetto *aš-šu'ūbiyya* (da *šu'ūb*, "le genti") che riafferma senza mezzi termini (seppure in lingua araba) la nobiltà e l'eccellenza degli antichi Persiani, Siri eccetera, rispetto agli allora barbari Arabi.

Nel frattempo, a conferire una nota significativa a questo quadro composito, si ha la pervasione di tutta la cultura mussulmana, che si andava formando attorno all'esegesi del *Corano*, da una parte della filosofia greca, le cui opere venivano incessantemente tradotte in arabo da traduttori di lingua materna aramaica e greca, e, quello che è più importante, da pensatori appartenenti a diverse sette gnostiche, come quella astrale-pagana dei cosiddetti Sabei di Ḥarrān, presso Edessa. Costoro, secondo quanto informa lo pseudo-Maġrīṭī, facevano risalire la loro tradizione mistica a "Hermes, Ouranós ed Agathodaimōn".

Neopitagorici e neoplatonici, questi singolari conservatori del sapere tardo-antico, continuavano nei penetrali del loro tempio, sul cui portale campeggiava la scritta "chi conosce se stesso s'india" (*man 'arafa nafsa-hu ta'allaha*), l'antica religione astrale caldea, protetti dalla falsa loro attribuzione alla "religione dei Sabei", che, includendoli fra le Genti del Libro (Mussulmani, Cristiani, Ebrei eccetera), li salvava dall'alternativa fra la conversione forzata o la morte, come pagani.

Il più noto di costoro fu Ṯābit ibn Qurra, autore e traduttore di opere di matematica ed astronomia. La pleiade dei traduttori siriani,

persiani, arabi (questi ultimi generalmente cristiani o di famiglia cristiana, come Ḥunayn b.Iṣḥaq, della stirpe degli 'Ibād, 809/194-873/260), e greci, come Qosṭā b.Lūqā (820-912), ripetono a Baġdād il miracolo della scuola di Gondē Šāhpūhr, quando, tre secoli prima, alla chiusura della scuola di Atene per ordine di Giustiniano (529), filosofi, medici e studiosi greci, fuggendo il fanatismo cristiano, trovarono nella capitale persiana la protezione sovrana e l'ambiente ideale per la continuazione del loro magistero. Ripetendo in Baġdād il gesto del monarca sāsānide Šāhpūhr, il califfo al-Ma'mūn fondò la "Casa della Saggezza" (*baytu'l-ḥikmat*, 832/217), e ne affidò la direzione a Yaḥyā b.Māsūya (*ob.* 857/243). Si creò in tal modo un'officina di traduttori e di pensatori, che praticamente forgiarono la terminologia filosofica e metafisica della lingua araba, la quale doveva in seguito svilupparsi di vita propria. Due generazioni più tardi, agli inizi del movimento ismaelita, in seguito a questo impulso si svilupperà nell''Irāq inferiore, a Baṣra, il movimento importantissimo dei Fratelli Puri (*Iḫwān aṣ-Ṣafā'*), autori della famosa enciclopedia omonima che rappresenta la *summa* del sapere di quel tempo, visto da una prospettiva gnostico-ismaelita. Di ciò parleremo in seguito; ora quello che interessa porre in rilievo è che, se dobbiamo prestar fede ad alcuni scrittori šī'iti contemporanei del V e del VI *imām* (Muḥammad Bāqir e Ǧa'far aṣ-Ṣādiq), o relativamente di poco posteriori (come al-Kulaynī o al-Kulīnī, Abū Ǧa'far Muḥammad ar-Rāzī, morto nel 941/329, autore di *al-Kāfī fī 'Ilmi'd-dīn*), questi *imām* parteciparono attivamente alla meditazione filosofica dei loro tempi, particolarmente nella parte attinente alla speculazione sui Supremi Veri, sviluppando una speciale dottrina o visione gnostica della Realtà, sulla quale si fonderanno le concezioni esoteriche (*bāṭin*) dei successivi filosofi ismaeliti. Questa attività speculativa dei due *imām* spiega forse il loro prudente ritiro dall'attività meramente politica, per la quale presumibilmente delegarono appassionati *dā'ī*, come lo stesso al-Ḫaṭṭāb, successivamente sconfessato. Infatti, secondo quanto narra Sayyid-nā Idrīs nell'*'Uyūnu'l-aḫbār* (IV vol.), una notte un messaggero a cavallo giunse alla tenda dell'*imām* Ǧa'far con una missiva di Abū Muslim che lo invitava a capeggiare la rivolta del Ḫorāsān contro il califfo Marwān II. Ǧa'far, letto il messaggio, lo bruciò tranquillamente, esortando il cavaliere a riferire ad Abū Muslim ciò che aveva visto.

La rinuncia ad un'azione immediatamente politica, la preferenza per l'elaborazione di una conoscenza esoterica da coltivare nella ristretta cerchia di una setta semisegreta caratterizzano una vocazione tipica presso gli 'Alīdi, e connoterà la successiva predicazione, indicata col termine significativo di *da'wa*, "Convocazione" *[degli Eletti]*. Tale concezione si basa sulla ricostituzione in terra di un Pleroma archetipo esistente nel mondo celeste, di cui l'Adamo Primordiale (Ādam qadīm), o Adamo Spirituale (Ādam Rūḥānī), è la prima emanazione. La proiezione sulla terra di questa specie di *Anthropos* cosmico, modello per l'umanità tutta, è proprio la persona dell'*imām*: concluso con l'avvento di Muḥammad, "Sigillo dei Profeti", il ciclo di Profezia (*nubuwwa*), succede con gli *imām* 'alīdi un nuovo ciclo, quello della *walāya* (da *walī*, amico, vicino, confidente), che deve sviluppare l'eredità ricevuta dai Profeti. Il Profeta è l'Annunciatore (*nāṭiq*) del Verbo di Dio (*Kalām*), secondo la sua forma esoterica (*ẓāhir*) accessibile a tutti gli uomini, l'*imām* è il Mantenitore del Libro (Qayyim al-Qur'ān), la "prova" (*ḥuǧǧa*) suprema che risponde all'autenticità dell'esperienza spirituale implicitamente riservata ad una schiera di eletti. Quindi, poco per volta, sotto l'influsso evidente della Gnosi sopravvivente nelle terre di Mesopotamia, l'Imāmato venne concepito come la sorgente di ogni conoscenza ed il principio di ogni orientamento spirituale, dato che la sapienza innata dell'*imām*, Uomo Perfetto, è l'unica conoscenza di Dio che sia possibile all'uomo, poiché l'*imām* rappresenta sulla terra la teofania iniziale del Pleroma[1].

Pertanto, se con il terzo *imām* (al-Ḥusayn) la *šī'a* da partito politico divenne setta religiosa, con il quinto e sesto *imām* una parte cospicua di questa setta si trasforma in una vera e propria setta esoterica, presso la quale la persona stessa del Profeta ed il suo Messaggio sbiadiscono rapidamente di fronte al mistero vivente del suo Legatario spirituale, possessore della sapienza segreta e indicibile ricevuta da Dio. Si attribuisce infatti al quinto *imām* la seguente dichiarazione: «*La luce dell'*imām *nel cuore dei Credenti è più splendente del sole che diffonde la luce del giorno*», in quanto l'*imām*, come essere primordiale, è presente nel cuore di tutti i veri Fedeli. Poiché gli *imām* sono la luce del cuore di tutti i Credenti, la celebre massima enunciante che «*colui il quale conosce se stesso conosce il suo Signore*» deve venir interpretata nel senso che «*colui che conosce se stesso*

conosce il proprio imām» (cioè il Volto di Dio che reca entro se stesso); pertanto chi muore senza aver conosciuto il proprio *imām* muore senza aver conosciuto il suo vero, profondo Sé[2].

In questo periodo viene quindi elaborata una teoria imāmologica di cui è molto difficile ritrovare i precedenti nel Corano puro e semplice: la personificazione in un individuo concretamente esistente, come l'*imām*, di concetti ideali quali l'Uomo Cosmico, o l'Uomo Perfetto (al-Insān al-Kāmil, che poi non è altri che l'Ādām Qadmōn qabbālistico), è qualcosa di più che un'eredità gnostica. Si legga, ad esempio, l'inizio della cosiddetta "Predica della Dichiarazione" (*Ḫuṭba al-Bayān*), elaborata in quel tempo ed attribuita al primo *imām*: «*Io sono il Segno dell'Oltrepotente. Io sono la Gnosi dei Misteri. Io sono il Soglio dei Sogli. Io sono il familiare degli splendori della Maestà divina. Io sono il Primo e l'Ultimo, il Palese ed il Celato. Io sono il Volto di Dio. Io sono lo Specchio di Dio, il Calamo Supremo, la Tavola Custodita* (*Lawḥ maḥfūẓ* - il *Qalam* ed il *Lawḥ* coranici, sui quali erano scritte tutte le rivelazioni di Dio, divennero nella Gnosi islamica i simboli dell'Intelletto e dell'Anima universale - *'Aql al-Kull, Nafs al-Kull* - o della Prima e della Seconda Intelligenza). *Io sono Colui che nell'Evangelio è chiamato Elia. Io sono il detentore del segreto dell'Inviato di Dio*».

Qui ci si trova dinanzi ad una solenne proclamazione che solo uno ierofante poteva pronunciare di fronte ad un concilio di Iniziati! Una sintesi di queste idee straordinarie, che dovevano avere molto seguito nelle terre orientali dell'*Islām* a partire dall''Irāq, si trova in un libriccino segreto fino a pochi anni fa, conservato presso alcune comunità ismaelite del Pamīr e dell'Asia Centrale. Si tratta dell'*Ummu'l-Kitāb*[3], "*La Madre del Libro*" o, meglio, "*L'Archetipo del Libro Sacro*", che, pur presentando una accozzaglia di concezioni ancora allo stato di magma, provenienti da diverse scuole e tendenze se non eretiche certo poco mussulmane, dà indicazioni preziose circa alcuni eventi storici e spirituali che si produssero in quell'epoca. Vi sono, fra l'altro, accenni molto significativi riguardanti Abū'l-Ḫaṭṭāb, che, secondo tale libriccino, fu fatto uccidere dall'*imām* stesso, perché colpevole di aver rivelato alle genti - dopo aver assistito alla teofania dei Cinque Personaggi (Muḥammad, 'Alī, Fāṭima, al-Ḥasan, al-Ḥusayn) - che l'*imām* era Dio in persona! In realtà i fatti storicamente accertati

non furono molto diversi, e la credenza della divinità dell'*imām*, che poi diventerà dogma nell'Ismaelismo, doveva essere già diffusa nella chiusa cerchia degli intimi di Ǧa'far. Si era, molto probabilmente, già formata in seno alla *šī'a* una netta distinzione fra dottrina politico-religiosa comune a tutti i Fedeli e insegnamento occulto, esoterico (*bāṭin*), proprio solo agli Iniziati. La preminenza di questo secondo aspetto solamente caratterizzerà l'Ismaelismo nascente.

In questo contesto storico e psicologico si situa l'apparizione di Abū'l-Ḫaṭṭāb prima, e di al-Qaddāḥ dopo. Abū'l-Ḫaṭṭāb (Muḥammad b.Abī Zaynab Miqlās al-Asadī al-Kūfī, secondo alcuni autori, secondo altri il suo patronimico e la sua *kunya* erano alquanto diversi[4]) era un personaggio ben noto nella natia Kūfa: fra tanti agitatori di stirpe incerta questi era finalmente un vero Arabo, non un *mawlà*. Dotato di ardente spirito religioso, facondo ed energico, fece grande impressione all'*imām* Ǧa'far aṣ-Ṣādiq, del quale divenne in breve intimo. Secondo il Kaššī[5] l'*imām* avrebbe iniziato Abū'l-Ḫaṭṭāb alla conoscenza dell'arcano, comunicandogli anche il Nome Supremo (*ismu 'l-a'ẓam*)[6] e rendendolo ufficialmente suo delegato (*qayyim*) ed esecutore testamentario (*waṣī*; questo ultimo termine acquista, nella *šī'a* estrema, un valore mistico particolare, denotando colui che ha ricevuto il compito di continuare nel mondo l'opera iniziata da un Profeta o da un *imām*). A queste notizie si aggiunge il fatto che l'*imām* lo avrebbe denominato «*Depositario della Nostra conoscenza, colui al quale è affidata vita e morte di Noi stessi e del Nostro popolo*»[7]. Sebbene queste notizie risalgano ad un secolo dopo la morte dell'agitatore šī'ita, vi è da notare che allora il movimento ḫaṭṭābita era ancora fiorente ed è probabile che, in un ambiente di forte memoria collettiva come quello arabo-mussulmano dei primi secoli dell'Hegira, tali informazioni avessero una notevole base di verità. In ogni caso le stesse fonti affermano che, di lì a poco, l'*imām* si stancò del fanatismo del suo propagandista e probabilmente fu spaventato dalle conseguenze del suo zelo, lo ritenne un pervicace "stolto" (*aḥmaq*), quindi lo sconfessò pubblicamente attorno al 755/ 138. È anche probabile che in quel tempo l'*imām* avesse già intenzione di diseredare il suo secondogenito Ismā'īl (il primogenito, 'Abdu'l-lāh, era un mentecatto), a favore del terzogenito Mūsà, come infatti avvenne. Molte fonti insistono sul collegamento fra Abū'l-Ḫaṭṭāb e Ismā'īl[8], per cui il primo sarebbe in un certo grado il maestro

o il sostenitore del presunto erede dell'*imām*, né avrebbe abbandonato questo suo atteggiamento, allorché, per ragioni a noi sconosciute, l'*imām* lo ebbe diseredato (si disse che Ǧa'far avesse sorpreso il figlio ubriaco, ma non è da scartare l'ipotesi che fosse proprio il suo collegamento con Abū'l-Ḫaṭṭāb a renderlo poco adatto ad accogliere l'eredità dell'imāmato, in un momento più che mai delicato, dato il passaggio di potere dagli Umayya agli 'Abbāsidi, le spietate repressioni dei primi 'Abbāsidi contro i sostenitori e parenti del detronizzato califfo Marwān, a cui lo stesso Ǧa'far era apparentato[9] eccetera).

Nonostante la chiara sconfessione dell'*imām*, evidentemente preoccupato dalle esagerazioni del suo *dā'ī*, questi continuò a sostenere in pubblico la presenza della Divinità entro la persona fisica dell'*imām* ed a radunare partigiani per l'imminente scontro con le truppe del califfo: gli ḫaṭṭābiti, fidando nella magica invulnerabilità promessa dal capo, andarono all'attacco con sassi e bastoni, venendo immediatamente sconfitti e massacrati. Abū'l-Ḫaṭṭāb stesso fu preso ed impalato nella città di Kūfa, che era stata scenario della sua forsennata predicazione, probabilmente con grande sollievo dell'*imām*.

Ciò nonostante il suo movimento gli sopravvisse: ben centocinquant'anni dopo la sua morte (755/138) si contavano ancora circa 100.000 ḫaṭṭābiti - nella zona di Kūfa e nello Yemen. Essi dicevano che il loro capo non era mai morto, ma, come si era già detto per precedenti agitatori politico-religiosi, il supplizio era stato effettuato su un suo "corpo fantomatico". L'*Ummu'l-Kitāb*, già precedentemente citato, afferma anche la morte e la resurrezione di questo personaggio, tenuto quasi in considerazione di Profeta (*rasūl*), come egli amò farsi credere negli estremi anni della sua vita.

Nacquero a tale riguardo singolari teorie psichiche, secondo una delle quali l'*imām* era in possesso di diverse *rūḥ* (letteralmente "spirito", da intendersi qui nel senso di "pienezze spirituali"): *rūḥu'l-quds*, spirito di santità, *rūḥu'l-īmān*, spirito di fede, *rūḥu'l-quwwa*, spirito di fortitudine, *rūḥu'l-šahwa*, spirito di concupiscenza, *rūḥu'l-mudarriǧ*, spirito "graduale", eccetera[10].

Pur variando i nomi ed il numero di questi "spiriti" a seconda degli autori, è certo che tale teoria ed altre simili, di origine gnostica o forse qabbālistica, non furono affatto contrastate dagli *imām*, almeno dal quinto e dal sesto, anzi, se costoro non ne furono addirittura gli

autori, certo le accettarono e ne permisero di buon grado la propagazione, purché non conducessero ad azioni esteriori di genere pericoloso, come avvenne a Kūfa quando alcuni ḫaṭṭābiti indirizzarono all'*imām* la sacra giaculatoria "*labbaika*..." che si rivolge a Dio durante il pellegrinaggio alla Mecca, con grande scandalo dei presenti, anche šī'iti.

A proposito di tali *rūḥ*, l'opinione corrente fra gli ḫaṭṭābiti è che uno di questi principi spirituali fosse stato trasferito prima dall'*imām* Ǧa'far ad Abū'l-Ḫaṭṭāb, indi, alla "morte" (*ġayba*, "nascondimento") di quest'ultimo, al figlio di Ismā'īl, cioè Muḥammad, poi ai suoi diretti discendenti e successori[11]. Altri credevano invece in una luce (*nūr*) che, attraverso la trasmissione carismatica dall'*imām* al suo "Profeta", fosse poi divenuta retaggio dei successori di quest'ultimo. In ogni caso, nel periodo successivo alla morte di Abū'l-Ḫaṭṭāb, troviamo ben stabilite le condizioni psicologiche e politiche che avrebbero permesso di svilupparsi ai due movimenti paralleli, e per parecchio tempo concordi, dell'Ismaelismo e dei Qarmaṭī (Qarāmiṭa) di Baḥrayn.

Il paradosso fondamentale delle origini dell'Ismaelismo risiede principalmente nella scarsa importanza storica di Ismā'īl figlio di Ǧa'far, che non soltanto fu da lui diseredato, ma molto probabilmente gli premorì, poco prima del 765. A parte il fatto che i motivi di questo disconoscimento di successione rimangono oscurissimi, non consta storicamente che Ismā'īl abbia compiuto alcunché di concreto per opporvisi o per affermare postumamente il diritto all'imāmato di suo figlio Muḥammad, che alla morte di Ǧa'far aṣ-Ṣādiq (763-766) aveva circa 26 anni. Fu così che la corrente principale della *šī'a* si divise in due sette, quella che - attraverso Mūsà al-Kāẓim - fa cessare la lista degli *imām* al duodecimo (*iṯnā-'ašarī*) discendente di 'Alī, il misterioso Muḥammad sparito nella "cisterna di Sāmarrā" nell'anno 874, e quella che, considerando invece come legittimo settimo (*sābi'*) *imām* Ismā'īl, continua la serie fino a ricollegarla con gli anti-califfi fāṭimidi di Egitto, così chiamati perché pretendevano di essere discendenti di 'Alī tramite Fāṭima.

Fra Muḥammad, figlio di Ismā'īl, e il primo anti-califfo di Egitto, 'Ubaydu'l-lāh (874/260-934/320), la tradizione ismaelita pone soltanto tre generazioni di *imām* "nascosti" (*mastūr*, da *satr*, "velo"), ai quali sono assegnati nomi diversi ma dei quali, in definitiva, non si

sa nulla, salvo la loro presunta collaborazione o direzione alla già menzionata enciclopedia degli *Iḫwān a-Ṣafā'*. Le difficoltà onomastiche e cronologiche non sono, però, le uniche: vi sono anche quelle storiche e teologiche che ci fanno assistere alla nascita di una dinastia ismaelita e di una teologia ismaelita, perfettamente costituita quella e perfettamente formata questa ben centocinquant'anni dopo la morte dell'*imām* da cui la setta prese nome, senza che si possa ragionevolmente rintracciare un filo di Arianna che permetta di ricostruire le vicende, le traversie ed il travaglio che certamente debbono aver preceduto ed accompagnato un simile evento storico-religioso. A colmare questa soluzione di continuità gli storiografi anti-ismaeliti escogitarono quello che possiamo denominare "il mito di al-Qaddāḥ". L'origine della leggenda di Ibn al-Qaddāḥ, la cui citazione letterale più importante è riferita dal famoso *Fihrist* di Ibn Nadīm, risale molto probabilmente ad un autore anti-ismaelita contemporaneo del medesimo Ibn Nadīm, e cioè ad Abū 'Abdi'l-lāh Muḥammad b.'Alī *Ibn Razzām* aṭ-Ṭā'ī al-Kūfī, autore del *Kitāb fī raddi 'l Ismā'īliyya* (*Libro della Confutazione dell'Ismaelismo*)[12]. Gli argomenti di tale leggenda, riaffermata con violenza "teologica" durante l'anti-califfato fāṭimide di Egitto, sono stati trasmessi di autore in autore, rimbalzando da un secolo all'altro fino ai contemporanei orientalisti Dozy, de Goeje (*Mémoires sur les Carmathes*) e Guyard (*Fragments relatifs à la doctrine des Ismaélīs*, *Un grand Maître des Assassins*) a tacere del medesimo Browne (*A Literary History of Persia*, vol. I).

Secondo tale leggenda i dinasti fāṭimidi di Egitto sarebbero i discendenti non già di Ismā'īl figlio di Ǧa'far aṣ-Ṣādiq, come pretendevano, bensì di un oculista (*qaddāḥ*) persiano, 'Abdu'l-lāh figlio di Maymūn, un *mawlà* dell'*imām* Muḥammad Bāqir, il quale avrebbe dato inizio, con la società segreta ismaelita, ad una gigantesca congiura diretta contro gli Arabi e contro l'*Islām*, una specie di vendetta storica dei Persiani contro i loro conquistatori. Ora, se è indubitato che l'Ismaelismo assunse, nelle sue fasi ulteriori, un aspetto francamente "iranico", è però altrettanto indubbio che le sue dottrine, che si esporranno in seguito, sono il risultato di un sincretismo fra un *Islām* eterodosso, già professato dal V e dal VI *imām*, ed un insieme di teorie gnostiche di origine non necessariamente solo iranica, delle quali si è già parlato, prevalenti nella Mesopotamia e nella Siria sin dall'epoca

tardo-antica: quindi il puro e semplice "iranismo" originario delle teorie ismaelite, per quanto appaia seducente, non può essere accettato ad occhi chiusi. Quanto all'orientamento eventualmente "iranico" dell'Ismaelismo, esso si manifesta soprattutto nella sua seconda fase, la *da'wat ǧadīda* (*praedicatio nova*), quella di Ḥasan-i Ṣabbāḥ, di Sinān e dei Grandi Maestri dell'Ordine, che ebbe la Persia come centro di irradiazione. Gli eresiologhi mussulmani attribuiscono alla famiglia di al-Qaddāḥ, oltre all'origine persiana, anche la discendenza, niente meno, dal grande maestro gnostico Bardesane (siriaco Bar Dayṣān, "figlio di Dayṣān", nome del fiume che scorre presso Edessa, ora Nahru'l-Kūt), vissuto fra il 154 ed il 222 d.C., sacerdote del tempio di Atergatis prima della sua conversione al Cristianesimo, ed amico del re Abgar IX. La notizia di una discendenza almeno spirituale da Bardesane non può essere totalmente refutata come fantastica, in primo luogo per la precisione dei dati con cui ci è stata trasmessa, in secondo luogo per il fatto che la dottrina ismaelita, la quale appare improvvisamente nella storia come una teoria religiosa perfettamente e lungamente elaborata, possiede numerosi caratteri analoghi a quelli delle dottrine di Bardesane, oltre a ricordare alcuni aspetti delle teorie di Marcione e di Mani. Secondo Ivanow[13] i nomi completi di Maymūn al-Qaddāḥ e di suo figlio, come sono riferiti con diverse variazioni dalle molteplici fonti anti-fāṭimidi, sono identificabili negli elenchi eresiologici perché recano costante ed evidente la *nisba* "ad-Dayṣānī": i due sarebbero stati convertiti all'*Islām* attorno alla fine del VII/I sec., diventando prima *mawlà* dei Banū Maḫzūm, indi familiari ed intimi di Muḥammad al-Bāqir: è evidente che sia Maymūn al-Qaddāḥ (la traduzione di quest'ultimo *ism manṣab* come "oculista" è anch'essa dubbia: della stessa radice esiste il termine *qidāḥ*, "divinazione con le frecce", "stregoneria" eccetera), che i suoi figli Abān (o Ibrāhīm) e 'Abdu'l-lāh ebbero una influenza considerevole seppure occulta nella formazione delle sette gnosticheggianti dette appunto Maymūniyya o Mubārakiyya, nelle quali si incanalarono gli entusiasmi popolari suscitati da Abū'l-Ḫaṭṭāb: sette che avevano, fra le altre caratteristiche, la credenza che gli *imām*, in particolare il sesto, fossero incarnazioni divine, e la fede nelle ripetute vite terrene degli uomini, che ancora al giorno d'oggi professano i Drusi, dei quali si parlerà in seguito. Gli autori anti-fāṭimidi insistono sulla sostituzione di persona e di fa-

miglia perpetrata da 'Abdu'l-lāh ed i suoi successori rispetto alla vera discendenza di Ismā'īl, per cui Abū Muḥammad 'Ubaydu'l-lāh, fondatore della dinastia fāṭimide in Nord-Africa, non sarebbe stato il discendente di Ismā'īl, bensì il pronipote del "persiano" 'Abdu'l-lāh b.Maymūn al-Qaddāḥ (si ricordi, a tale proposito, che anche Bardesane, il supposto proavo di al-Qaddāḥ, era di stirpe persiana). Il mistero di queste discendenze, vere o putative, è caratteristico in tutta la storia dell'Ismaelismo, la quale, per caso o per studio, ci appare ritmata dall'alternarsi di cicli di "occultamento" (*dawr as-satr*) e cicli di "manifestazione" (*dawr al-kāšf*), caratterizzati da una numerologia particolare, per cui la storia concreta può essere facilmente assunta a simbolo di una realtà trascendente, di un "tempo spirituale". Nei primi, l'*imām* scompare fisicamente, generalmente per tre generazioni, nei secondi si rivela e regna per 7 o 14 generazioni: naturalmente resta dubbia la continuità effettiva, come in questo caso, che lega i vari cicli di "manifestazione". Comunque i cicli di "occultamento" rivestono sempre un particolare valore per l'elaborazione dogmatica: in essi l'*imām* - o chi per lui (secondo il principio dell'"*imām* sostitutivo", *imām mustawda'*) - prepara una nuova formulazione della propria dottrina sotto le due specie esoterica ed exoterica, come per predisporre spiritualmente l'ambiente nel quale si effettuerà, nel ciclo successivo, la sua apparizione trionfale, quale Re in Terra, simbolo vivente del Sovrano Universale[14].

Frutto evidente di questo periodo di "occultamento" è la più volte citata *Enciclopedia dei "Fratelli Puri"*, che, esponendo in modo connesso tutte le conoscenze umane fino a quel tempo, tende a dare un senso agli sforzi della razza umana[15]. Effettivamente questa Enciclopedia, che per la sua moderazione poté essere accettata anche dai circoli islamici ortodossi, sunniti, è il risultato di una ricerca condotta da due o tre generazioni di studiosi di tendenze gnosticheggianti, raccolti a Bara attorno ad un personaggio che non è difficile identificare nell'*imām*. Suo direttore, e, in particolare, autore del grande *Trattato Ricapitolativo* (*ar-Risālat al-ǧāmi'a*), che è il 52° dell'opera, sarebbe stato infatti il secondo, o, meglio, il terzo degli *imām* "nascosti", cioè l'*imām* Aḥmad, figlio di 'Abdu'l-lāh, figlio di Muḥammad, figlio di Ismā'īl.

Sebbene questa enciclopedia si presenti come una *summa* di sapere intellettualmente afferrabile, e quindi totalmente exoterico, la divisione dei suoi trattati (51 più quello riassuntivo) è chiaramente permeata di una numerologia pitagorica, che ne rivela la struttura esoterica (17 X 3 = 51; 17) sono i trattati destinati alla fisica, o filosofia naturale compresa la psicologia, 14 (7 X 2) quelli destinati alla propedeutica, matematica e logica, 10 alla metafisica e 10 alla mistica, astrologia ed altre "scienze pneumatiche": di nuovo si ricordi che il numero 17 ha un ruolo particolarmente importante in alcune forme di gnosi šī'ita, essendo quello dei personaggi che, secondo al-Mugīra, saranno resuscitati il giorno della comparsa dell'*imām-Mahdī*, così come 51 è il numero degli Eletti che, in altre forme di Gnosi, si abbeverano all'Oceano di Luce delle tre lettere misteriose *'ayn - mīm - sīn* ('Alī, Muḥammad, Salmān, v. *ultra*), eccetera[16]. In questo periodo si distinguono già i tre livelli sui quali operava l'*imām* e l'accolta dei suoi seguaci: il livello politico, che si estrinseca in una congiura di proporzioni "mondiali" (riferendoci al mondo islamico), diretta a sostituire il Califfo con l'erede e continuatore legittimo del magistero muḥammadiano, cioè l'*imām*; il livello speculativo, diretto a creare una scienza totale (*ḥikmat*), riassuntiva della sapienza antica, la quale è il rifrangersi nel mondo contingente dell'Intelletto Universale (*'Aql al-Kull*), Primo Motore e Causa Efficiente della Realtà (*ḥaqīqat*); il livello mistico (*'irfān*) o esoterico (*bāṭin*), ove si consegue l'esperienza ispirativa (*waḥiy*) delle realtà cherubiche, mediatrici del continuo attuarsi dell'Unità Suprema (*tawḥīd*): strumento di quest'ultimo livello è il *ta'wīl* (nome verbale di *awwala*, etimologicamente "essere primo", significato comune "interpretare"), cioè l'interpretazione intuitiva del dato percettibile, nel caso pratico, ad esempio di un verso del *Corano*, sì da riportarlo all'archetipo unitario del Tutto, di cui il dato particolare è un elemento riflesso nel mondo transeunte della contingenza.

A questo punto si ha l'esperienza, di cui si parlerà in seguito, dell'*imām* come Adamo Primordiale (Ādam Qadīm), Uomo Perfetto (Insān Kāmil, cfr. con l'*Anthropos téleios* della Gnosi). Come si vede ci troviamo in un mondo spirituale totalmente differente da quello teocratico-legalitario dell'*Islām* ortodosso, fondato su un rigido monismo religioso, che considera l'uomo *a priori* destinato ad una posi-

zione imperfetta e fallibile, irrimediabilmente subordinata a quella di un Dio personale e distante! Ed è perciò che, nella sua essenza se non anche nella forma, l'Ismaelismo ci appare una religione vera e propria, distinta da quella islamica *strictu sensu*, come lo sarebbe diventato lo Gnosticismo se gli fosse riuscito di creare una vera e propria Chiesa, basata sul sincretismo fra i misteri antichi e la figura soterica del Cristo. La spiegazione di un fenomeno così imponente come lo è il sorgere dell'Ismaelismo non può esaurirsi col mito del solito astuto "Persiano" che, adottata l'identità di un personaggio cospicuo e ben conosciuto, improvvisamente si impossessi di un movimento politico, fornendolo disinvoltamente di una controparte filosofica, religiosa e mistica. Evidentemente il periodo del *satr* dei tre *imām* successori di Ismā'īl ha rappresentato la continuazione e l'approfondimento di un'opera che nulla ci vieta di credere - seguendo le fonti šī'ite - già iniziata da Muḥammad Bāqir e da Ğa'far Ṣādiq. L'ambiguità dalla quale è nato il "mito" di al-Qaddāḥ risiede nella denominazione di Maymūn ("Fortunato", "Augusto") da cui presero nome e la setta Maymūniyya, alla quale si è già alluso, e lo stesso padre di 'Abdu'l-lāh, cioè al-Qaddāḥ, fondatore presunto della medesima setta. Ivanow, nel corso dell'opera da noi più volte citata, afferma recisamente che tale nome non era altro che uno dei tanti appellativi dell'*imām* Muḥammad b.Ismā'īl, del quale si sa da diverse fonti che lasciò Medina per Baġdād al tempo del famoso califfo Hārūn ar-Rašīd dopo il 786/ 170, cioè circa 22 anni dopo la morte del nonno, l'*imām* Ğa'far: essendo 'Abdu'l-lāh "b. Maymūn" suo figlio, si verifica la coincidenza fra il nome di quest'ultimo autentico 'alīde e quello del "persiano" figlio di al-Qaddāḥ, che gli era più vecchio di circa due generazioni.

Ora, però, la leggenda - come dice Ivanow - «*se non è vera è ben trovata*»: vale quindi la pena di darne un breve riassunto, secondo quando ci narra la fonte preziosissima del *Fihrist* di Ibn an-Nadīm. 'Abdu'l-lāh b.Maymūn al-Qaddāḥ sarebbe stato, secondo questa fonte, un Persiano di Ahwāz, figlio, come si è detto, di Maymūn al-Qaddāḥ, fondatore della branca Maymūniyya della setta Ḫaṭṭābita. Ritenuto dai suoi seguaci un profeta, compiva ogni sorta di prodigi e pretendeva di attraversare lo spazio in un batter d'occhio, sì da conoscere ciò che accadeva a grande distanza; virtù che, secondo il medesimo autore, era dovuta ad un ben organizzato servizio di piccioni viaggia-

tori, mediante il quale egli si teneva in contatto con le sue spie ed i suoi propagandisti. La sua dottrina, essenzialmente, consisteva nell'affermare che negli *imām* Ǧa'far aṣ-Ṣādiq e Ismā'īl si era successivamente incarnata la Divinità nella pienezza di tutte le cinque *rūḥ* (v. pagine precedenti), mentre il *dā'ī*, a quanto pare, ne era una manifestazione avventizia, propria alla sua funzione profetica[17].

Altra dottrina professata dalla setta era quella della metempsicosi (*tanāsuḫ*)[18].

Ad un certo punto della sua vita 'Abdu'l-lāh si trasferì dalla sua terra natale ad 'Askar Mukram, da dove, per ragioni di sicurezza, migrò successivamente a Sābāṭ Abī Nūḥ indi a Baṣra e, infine, a Salamiya, presso Ḥimṣ (Emesa), dove si stabilì definitivamente. Da lì avrebbe mandato missionari (*dā'ī*, pl. *du'āt*) in terra di 'Irāq, in particolare a Kūfa. A questo punto gli eresiologi stabiliscono un rapporto, storicamente difficile da accertare, fra 'Abdu'l-lāh ed il fondatore della setta dei Qarmaṭī, o Qirmaṭī (pl. Qarāmiṭa). Quest'ultimo, un contadino di nome Ḥamdān b.al-Aš'aṯ, detto Qarmaṭ (più o meno "di membra tozze") divenne uno dei principali propagandisti della setta, e, assieme a suo cognato, 'Abdān, organizzò nell''Irāq e nelle terre che circondano il Golfo Persico, in particolare a Baḥrayn, un vero e proprio Stato nello Stato, dotato di una costituzione sociale di tipo comunistico, difeso da temibili bande armate, che per circa un secolo (890-990), seminarono il terrore nell'impero 'abbāside. La rivolta qarmaṭa iniziò sulla scia della ribellione degli schiavi negri (*zanǧ*), che per 14 anni (869-883) divampò nelle paludi del basso 'Irāq e nel Ḫūzestān, per iniziativa e sotto la guida del solito Persiano, 'Alī b.Muḥammad (di Warzanīn, presso Rayy), presunto discendente di 'Alī e di Fāṭima, il quale, però, con molto buonsenso diffondeva fra gli schiavi ribelli le idee democratiche degli Ḫāriǧiti anziché le teorie legittimiste 'alīdi, come ci si aspetterebbe. Difatti pare che fallissero i tentativi di intesa con costui per un'azione comune contro il Califfo avanzata dallo stesso Qarmaṭ, pur essendo molto simili i motivi sociali che spingevano i due movimenti alla guerra civile: presso i Qarmaṭī, piccoli contadini, artigiani di borgata, braccianti, e Arabi nomadi, la base della povertà e la necessità comune di difendersi da uno Stato divenuto esoso ed assoluto, in cui prevalevano sempre di più le classi plutocratiche dei mercanti, della burocrazia ereditaria e dei capi di milizie mercenarie, presso gli

Zanǧ la disperazione degli schiavi condannati allo spaventoso lavoro nelle paludi e, forse, la speranza di una orgiastica palingenesi collettiva. Non era però possibile che questi ultimi accettassero; una volta ripudiata ogni autorità costituita, la nuova autorità rappresentata dal misterioso *imām* ed i severi legami comunitari a cui si astringevano i Qarmaṭī, che presuppongono un innato senso di fraternità sociale[19].

Dopo una serie di agguati e di attentati contro le autorità del califfo, nel 900 i Qarmaṭī infliggono una terribile sconfitta all'esercito regolare alle porte di Baṣra, tale che, di tutti gli uomini del califfo, soltanto il generale al-'Abbās b.'Amr al-Ġanawī si salva, e porta la notizia del massacro a Baġdād. Un paio d'anni più tardi i due fratelli qarmaṭī, i cosiddetti Ṣāḥibu'n-nāqa ("Quello del Cammello") e Ṣāḥibu'š-šāma (o Ṣāḥibu'l-ḫāl, "Quello dalla Verruca") saccheggiarono la Siria fino alle porte di Damasco. La morte di Ṣāḥibu'š-šāma sul patibolo, avvenuta nel 903/291, e quella in combattimento (906/294) del *dā'ī* Ḏikrawayh (persiano come il suo collega Abū Sa'īd Ḥasan b.Bahrām al-Ǧannābī) salvarono la Siria da ulteriori scorrerie. L'ultima impresa di Ḏikrawayh fu l'assalto alla carovana di pellegrini reduci dalla Mecca, ove si dice che perirono non meno di ventimila viaggiatori. Siamo già nel giro degli anni in cui la dinastia fāṭimide, della quale parleremo in seguito, si insedia stabilmente in Africa Settentrionale: dei Qarmaṭī non si sente nulla di nuovo per una ventina d'anni, quando ecco che, nel 924, Abū Ṭāhir al-Ǧannābī, figlio e successore dell'Abū Sa'īd summenzionato, assale e conquista improvvisamente Baṣra, ritirandosene subito dopo carico di ingente bottino. Poco dopo è la volta di un'altra carovana di pellegrini: 2.200 uomini e 300 donne vengono uccisi, molti di più trascinati via prigionieri assieme ad un grande bottino. Immediatamente dopo i Qarmaṭī saccheggiano orrendamente Kūfa per ben sei giorni, durante i quali nella moschea della città alloggia la guardia del corpo di Abū Ṭāhir. Il disprezzo dei Qarmaṭī verso le forme cultuali della religione rivelata (in questo molto più espliciti dei loro correligionari fāṭimidi, che serbavano esteriormente, al livello exoterico, l'ossequio formale verso le tradizioni religiose) si manifestò col continuo taglieggiare o addirittura impedire l'annuale pellegrinaggio alla Mecca, senza che i califfi potessero porvi rimedio. Tale disprezzo si espresse, infine, nella forma più clamorosa con un atto che riempì di orrore tutto l'*Islām*.

Nel gennaio 930 Abū Ṭāhir entrò nella Città Santa e la occupò con seicento cavalieri e novecento fanti. La Mecca restò in balìa di questi energumeni che saccheggiarono, uccisero, violarono e distrussero nel modo solito, finché - sacrilegio dei sacrilegi! - si ritirarono portandosi via la Sacra Pietra ed altre venerate reliquie. Questa impresa costò la vita a trentamila mussulmani, 1.900 dei quali, si dice, morirono attorno alla Ka'ba. Fino alla morte di Abū Ṭāhir, nel 944, i Qarmaṭī - dalle loro basi di Baḥrayn - continuarono a spadroneggiare nella Persia Meridionale, in Arabia ed in 'Irāq, saccheggiando, uccidendo e riducendo in schiavitù viaggiatori, pellegrini, mercanti e popolazioni intere, senza che si potesse fare alcunché per frenarli, dato che essi erano contemporaneamente una setta religiosa, un'associazione segreta ed uno Stato vero e proprio governato da un onnipotente Concilio, quello della biancovestita 'Iqdāniyya. Essi furono l'esempio, tutt'altro che infrequente nella storia dell'Oriente, del grado di potenza che può raggiungere un'associazione segreta bene organizzata e strettamente disciplinata, che non esiti a ricorrere al delitto per conseguire i suoi fini. Per quanto si riferisce ai costumi dei Qarmaṭī, oltre al loro disprezzo per le prescrizioni formali dell'*Islām* - buone, secondo loro, soltanto per gli "asini", cioè i volgari credenti - ben poco vi è da aggiungere alle accurate ricostruzioni dateci dal de Goeje[20]. Ciò che non si riesce a comprendere bene è quale fosse il rapporto fra la società brutale e predatoria dei Qarmaṭī, presso la quale non sembra che le esigenze speculative fossero molto sviluppate, e la direzione teocratica, fideisticamente, ed aristocratica, socialmente, del movimento ismaelita vero e proprio, che poi sfociò nella costituzione dello stato fāṭimide in Africa Settentrionale. I Qarmaṭī si dichiararono sempre obbedienti spiritualmente e temporalmente all'*imām*, tanto è vero che, quando - dopo ventidue anni - riportarono dalla loro "capitale" al-Aḥsā' alla Mecca la Pietra Nera involata, dichiararono di aver agito così in obbedienza agli ordini ricevuti dall'*imām*. D'altra parte, quando, pochi anni dopo, nel 969, i Fāṭimidi si impossessarono dell'Egitto, la discordia divampò immediatamente fra i correligionari divenuti vicini territorialmente, talché noi troviamo qualche anno dopo i Qarmaṭī combattere a fianco dei califfi 'Abbāsidi contro i loro antichi capi Fāṭimidi.

Ritorniamo ora ad 'Abdu'l-lāh b.Maymūn, senza pronunciarci circa la sua presunta discendenza dall'*imām* Ismā'īl o dall' "oculista" persiano (al-Qaddāḥ).

Allorché costui morì (874-5/261), gli successe dapprima il figlio Muḥammad, poi l'altro figlio (o nipote) Aḥmad, soprannominato Abū Šala'la', alla cui morte assunse l'imāmato Sa'īd b.al-Ḥusayn b.'Abdu'l-lāh b.Maymūn (al-Qaddāḥ), nato a Salamiyya in Siria, un anno prima della morte dell'avo, della cui opera doveva raccogliere i frutti. Erano ormai trascorse tre generazioni dacché la propaganda ismaelita aveva cominciato a diffondersi nelle diverse parti dell'impero 'abbāside, creando una straordinaria rete, fittamente tessuta di adesioni e di complicità, che si estendeva dalla Persia Meridionale fino all'Africa Occidentale (Maġrib). Vediamo l'*imām* attendere pazientemente, nel suo rifugio di Salamiyya, che finalmente abbia luogo un'azione di rottura tale da permettergli di uscire dall'occultamento e prendere il potere politico effettivo, che corrisponda, nel mondo esteriore, a quello religioso da lui realmente detenuto fra i suoi adepti. Fallita l'invasione della Siria dei "fratelli Qarmaṭī" condotta dai figli del defunto *dā'ī* dell''Irāq, Zakrūya b.Mihrūya (nome, anche questo, dall'aspetto persiano!), l'*imām* muove verso lo Yemen, dove la rivolta condotta da Ibn Ḥawšab si andava sviluppando con successo. Dallo stesso Yemen, divenuto centro di propaganda ismaelita, era però partito verso il Maġrib l'abile *dā'ī* Abū 'Abdu'l-lāh aš-Šī'ī, cioè lo šī'ita, il quale, giunto in Africa, con ammirevole astuzia e senso psicologico preannunciò fra le irrequiete popolazioni berbere Kutāma delle attuali Tunisia ed Algeria - sempre propense alla ribellione politica o religiosa - il prossimo avvento del Ben Guidato, del Mahdī, cioè il Messia che avrebbe ristabilito la giustizia e la vera religione prima del Giudizio Universale. Questo Mahdī era, naturalmente, l'*Imām*, che, assunto il nome di Abū Muḥammad 'Ubaydul-lāh, lasciò lo Yemen dove la ribellione ristagnava e se ne venne in Africa, accolto entusiasticamente dai Berberi guadagnati alla sua causa. In breve lo stato ḫāriǧita di Tāhert, già declinante, venne abbattuto (908); un anno più tardi l'ultimo sovrano della stirpe di Aglab fuggì di fronte alla rivolta berbera senza neppure combattere, ed il suo Stato cadde nelle mani di al-Mahdī, che si trovò così a governare un vero e proprio impero che dal Marocco giungeva ai confini dell'Egitto, comprendente la Sicilia e

le basi semipiratesche seminate nell'Italia meridionale ed in Provenza (La Garde Freynet).

'Ubaydu'l-lāh al-Mahdī (909-34) non riposò sugli allori: diede un solido assetto al suo regno e ne estese le frontiere fino ai confini degli Idrīsiti (altri 'alīdi) del Marocco, diede aiuto al ribelle *mawlà* goto di Spagna 'Umar ibn Ḥafṣūn contro l'emiro umayya 'Abdu'l-lāh e fece sentire la sua minacciosa presenza fino nel Basso Egitto, ove compì delle scorrerie, anticipo dell'invasione che sarebbe avvenuta sessant'anni più tardi. Fondò la città di al-Mahdiyya sulla costa orientale dell'attuale Tunisia, che ebbe notevole importanza strategica e commerciale, e in quella fondò la sua capitale. La grande energia di 'Ubaydu'l-lāh - che, salendo al trono, si dichiarò solennemente discendente di Fāṭima e di 'Alī per la linea di Ismā'īl - gli permise di conservare il potere così facilmente conquistato, in primo luogo facendo uccidere chi glielo aveva procurato, indi reprimendo le rivolte berbere che non tardarono ad esplodere. Poco prima della sua ascesa era avvenuto un fatto che gli aveva conferito una posizione unica in tutta la *šī'a*.

Nella città di Sāmarrā, che il califfo al-Mu'taṣim si era fatto costruire ad un centinaio di chilometri a monte di Baġdād (835), gli 'Abbāsidi tenevano in una specie di confino di polizia gli *imām* šī'iti, discendenti da Mūsà al-Kāẓim, il fratello di Ismā'īl preferito nella successione da suo padre Ǧa'far aṣ-Ṣādiq: ivi morirono il decimo *imām* 'Alī an-Naqī (868/254) e l'undecimo, al-Ḥasan al-'Askarī (874/260), e, quattro anni più tardi, oppure il giorno stesso della morte del padre, il dodicesimo *imām*, Muḥammad, giovanissimo, che sparì misteriosamente in una cisterna (*sirdāb*) presso la grande moschea.

Da quel momento inizia l'"occultamento" (*ġayba*) dell'*imām*, il cui ritorno è ancor oggi atteso dai fedeli di Persia e 'Irāq, i cosiddetti Imāmiti, o, come si usa dire con un brutto neologismo, "Duodecimani", che lo considerano il futuro *imām* della Resurrezione, il Qā'im. Ma, di fronte alla posizione di costoro, di pura attesa escatologica, quale maggiore pericolo rappresentava per gli 'Abbāsidi e per tutto l'*Islām* ortodosso l'esistenza concreta di un *imām* vivente, come 'Ubaydu'l-lāh, dotato di un potere reale, signore di un reame esteso, ricco e potente, il quale, oltre a tutto ciò, era venerato quale Dio in terra da fanatici settari, capo di un ordine segreto le cui bande armate si spingevano fino alle porte di Baġdād! A questo si aggiunga che il Califfato, anche se, istituzionalmente, continuava ad essere la suprema autorità dell'*Islām* sunnita, in realtà aveva perso la sua autonomia politica da un pezzo: l'effettivo potere si identificava ormai alla forza militare non già dei Califfi ma del prepotente Amīru'l-umarā', "emiro degli emiri", e dei sovrani teoricamente vassalli, nei primi tempi persiani, indi turchi, che effettivamente dominavano la parte orientale dell'Impero. In quei tempi, infatti, la Persia diventa il nucleo, culturale e politico, propulsore di tutto il mondo islamico orientale. Si giunge all'assurdo che il califfo al-Mustakfī diviene il "*roi fainéant*", protetto da un capo militare persiano šī'ita(!), cioè Aḥmad figlio di 'Alī Šuǧā' Buwayh (o Būyah), che assieme ai suoi fratelli 'Alī e Ḥasan si era rapidamente impossessato di tutto l'Īrān occidentale e che, infine, sconfitte le milizie turche della guarnigione di Baġdād, entrava in detta città il 17 gennaio 946, dove il califfo, rassegnandosi al fatto compiuto, insigniva il trionfatore del titolo di Amīru'l-umarā'. Ciò non impedì che Aḥmad, irritatosi con lui per ragioni di governo, lo facesse poco dopo accecare, dandogli come successore un altro 'Abbāside, che assunse il nome, piuttosto allusivo alle circostanze, di al-Muṭī'li'l-lāh, Obbediente a Dio. Costui concesse ad Aḥmad, il vero padrone dello Stato, il titolo onorifico di Mu'izz ad-Dawla, Colui che dà Potenza allo Stato.

Il fatto che i Buwayhidi, i quali restarono arbitri dello Stato 'abbāside per un secolo, fossero šī'iti, permise sì ai loro correligionari di rialzare la testa, per cui ci furono disordini gravi ed incendi in varie occasioni, a Baġdād, ma portò anche al paradosso che essi si guardarono bene dal riconoscere la legittimità dell'*imām* fāṭimide: se lo avessero fatto avrebbero scambiato il loro signore nominale, il califfo, per un padrone assoluto, l'*imām*.

Così avvenne che il Buwayhide 'Aḍudu'd-Dawla, nel 980/370, negò ufficialmente la discendenza dell'*imām* da 'Alī e da Fāṭima, ordinò l'arsione di tutti gli scritti della setta e apparecchiò le truppe del califfo ad invadere le terre dell'*imām*.

Seguiamo ora, in breve, la parabola ascendente dei Fāṭimidi, quattordici, per lo strano destino della loro setta che sembra volere che siano sette o multipli di sette gli *imām* appartenenti ai "cicli di manifestazione". Indipendentemente dalla loro reale o presunta discenden-

za da ʿAlī, bisogna ammettere che essi si meritarono ampiamente e la fortuna che accompagnò le loro imprese e la fanatica devozione con cui li circondavano i loro adepti. Le tre prime generazioni di Fāṭimidi, ʿUbaydu'l-lāh (al-Mahdī), al-Qā'im (934-46) e al- Manṣūr, costruttore della nuova capitale di al-Manṣūriyya presso al-Qairawān, trascorsero in guerre continue coi loro vicini prossimi e lontani e contro le genti berbere perennemente ribelli: infatti, salvo i Kutāma, le stirpi berbere locali (Zanāta o Ṣanhāǧa) sentivano pochissima inclinazione verso l'ideale trascendente dell'*imām*, ma guardavano con simpatia i sovrani ortodossi di Spagna o coltivavano la speranza di uno stato democratico ḫāriǧita.

Particolarmente pericolosa fu la rivolta ḫāriǧita dell'"uomo dell'asino", Abū Yazīd, cosi chiamato perché girava su un somaro, alla maniera dei profeti antichi: divampò attorno al 943 e la stessa Mahdiyya fu assediata per un anno, senza che i rivoltosi riuscissero a prenderla. Oltre a guerreggiare contro ribelli e vicini e correre il mare rivaleggiando con i Mussulmani di Spagna, i Fāṭimidi furono infaticabili organizzatori dei loro stati, magnifici costruttori e protettori delle arti e delle scienze. Ma dove queste loro virtù avranno la piena possibilità di esplicarsi sarà in Egitto, paese da loro conquistato con al-Muʿizz li-dīni'l-lāhi ("Quello che conferisce potenza alla religione di Dio"). Nel febbraio 969 una doppia spedizione marittima e terrestre accuratamente preparata (erano stati preventivamente scavati i pozzi nel deserto e ammirevolmente organizzati i servizi logistici lungo la strada che avrebbe poi percorso l'esercito), al comando del saggio ministro di al-Muʿizz, Ǧawhar aṣ-Ṣiqillī ("il Siciliano", perché liberto di tale origine convertito all'*Islām*; è però possibile che egli fosse invece uno slavo, nel qual caso il suo soprannome andrebbe letto aṣ-Ṣaqlabī), partì per il lontano Egitto, allora governato dalla dinastia di origine iranica (soǧdiana) degli Iḫšīd, vassalla di Baġdād, e lo conquistò senza grandi difficoltà. Le ragioni di questa spedizione non sono da ravvisarsi in una esigenza meramente espansionistica, per cui uno stato forte e ben organizzato si accresce alle spese di un altro, debole e disordinato. Bisogna ricordare che i Fāṭimidi non erano soltanto sovrani temporali: la legittimità, se così la si vuol chiamare, del loro dominio, era giustificata nella misura in cui avessero tenuto fede a quei fini e a quella tensione che era la ragione stessa della loro esi-

stenza: far cessare l'"usurpazione" dei califfi ʿabbāsidi di Baġdād, che perpetuava il torto indimenticabile fatto ad ʿAlī ed ai suoi discendenti, quindi stabilire sulla terra il Regno di Dio, di cui l'*imām* si riteneva legittimamente investito, prologo dell'attesa palingenesi (*qiyāma*) di tutta l'umanità. Perciò i Fāṭimidi non potevano restarsene nel rustico e ostile Maġrib (che, per un gioco di parole arabo molto chiaro per gli scrittori ismaeliti, era un vero "esilio occidentale", *ġurbat al-ġarbiyya*; entrambi i vocaboli derivano dalla radice *ġ-r-b*, che indica "occaso", "esilio", "estraneità" eccetera): il loro destino era l'Oriente e la conquista dell'Egitto con l'appendice siro-palestinese rappresentava per loro la premessa per il rientro nella patria antica. Infatti, tre anni dopo la conquista, al-Muʿizz diede l'addio definitivo al suo vecchio regno, trasferendosi in Egitto con le ossa degli antenati, segno molto chiaro circa le sue intenzioni. Lasciò dietro di sé, come governatore dell'Ifrīqiyya, un capo berbero, Bulukkīn b.Zīrī, di stirpe Ṣanhāǧa, i cui discendenti iniziarono una dinastia indipendente a cui si accennerà in seguito.

Secondo le tradizioni edificatorie che distinguono i Fāṭimidi, la conquista dell'Egitto fu consacrata dalla costruzione di una nuova capitale, la quale sorse splendida vicino a quella antica di al-Fusṭāṭ: la sua moschea, al-Azhar, divenne in seguito il nucleo della massima università islamica del mondo. A tale capitale fu dato il nome di al-Qāhira, "la Soggiogatrice" ("il Cairo", come la si chiama in Occidente). Si dice che la scelta del nome fu determinata dal caso, che volle che un corvo si posasse sui fili collegati alle campanelle le quali dovevano dare il segnale d'inizio dei lavori agli operai nell'istante indicato dagli astrologhi come il più propizio, facendole tintinnare proprio nel momento in cui il pianeta Marte (al-Qāhir) ascendeva all'orizzonte[21].

Nessun nome poteva essere più adatto e felice per quella che divenne la massima capitale della vita civile nel Mediterraneo, centro di un impero che dal Marocco e dalla Sicilia si estendeva fino allo Yemen ed alla Siria settentrionale, rapidamente cadute in potere degli anti-califfi del Cairo, ai quali obbedivano anche le città sante della Mecca e di Medina. La prosperità e lo splendore a cui giunge l'Egitto nei due secoli in cui fu governato dai Fāṭimidi non può essere paragonato alle sue condizioni in alcuna altra epoca dal tempo dei Romani

in poi, in particolare perché l'Egitto tornò a godere, sotto il governo di sovrani illuminati, di un'indipendenza politica di cui si era persa memoria sin dall'epoca dei Tolomei.

Un aspetto della civiltà fāṭimide che ci colpisce particolarmente è quello della larghissima tolleranza religiosa. Questo fenomeno fu la conseguenza implicita di due principi della dottrina ismaelita: quello per cui la conoscenza della Verità occulta impartita dall'*imām* abroga, in pratica, l'esteriorità di tutte le Religioni Rivelate, donde la loro reciproca lotta viene ad essere senza senso, e quello per cui, nelle conversioni, occorre far leva sulla ragione umana e non sul timore, dato che la ragione umana è un riflesso di quell'Intelletto Universale che è il *lógos*, il Creatore, l'Essenza del Mondo.

Osserva il Guyard[22] che «*al-Mu'izz permetteva ai Cristiani di disputare apertamente coi suoi dottori, cosa fino allora inaudita, e Severo, il noto vescovo di Ušmūnayn, si servì di questa autorizzazione. Con i fondi del Tesoro di Stato al-Mu'izz ricostruì la chiesa distrutta di S. Mercurio a Fusṭāṭ, ciò che fino ad allora non era stato permesso ai Cristiani di fare. Alcuni Mussulmani fanatici cercarono di impedire ciò, per cui, nel giorno della posa della prima pietra, ci fu uno* šayḫ *che saltò in mezzo alle fondamenta, giurando che avrebbe preferito la morte alla ricostruzione della chiesa. al-Mu'izz, informato di quanto stava accadendo, fece seppellire l'uomo fra le pietre, ma poi ne risparmiò la vita, cedendo alle istanze del Patriarca Efrem*». «*Se la dottrina ismaelita* - conclude il Guyard - *avesse potuto mantenersi in Egitto nella sua integrità, tutta la civiltà del mondo islamico ne avrebbe subito le conseguenze. Sventuratamente un mutamento stava per verificarsi entro la setta, proprio in conseguenza dei principi stessi di tale dottrina*». Qui il Guyard allude alle teorie del nipote di al-Mu'izz, al-Ḥākim, ed alle misure vessatorie che questi adottò, e delle quali si parla in seguito.

La posizione della "gente del Libro", cioè Ebrei e Cristiani, migliorò ancora sotto al-'Aziz (975-996), durante il cui regno si ebbe l'età dell'oro dei Fāṭimidi. Un ministro ebreo, seppure convertito, ibn Killis (m. 991), conferì un solido assetto a tutta l'amministrazione dell'Impero: il suo successore fu 'Isà figlio di Nestorio, un Cristiano. In Siria i Fāṭimidi possedevano addirittura Damasco e governavano in-

termittentemente Aleppo, giungendo perfino ad esercitare - precariamente, però - la loro sovranità su alcune città della Mesopotamia, come Ḥarrān e Raqqa. Nelle Città Sante, la Mecca e Medina, gli sceriffi rapaci trovarono conveniente piegarsi alla comoda autorità del potente anti-califfo, alla cui influenza dovevano la restituzione della Pietra Nera già involata dai Qarmaṭī.

Del resto la tolleranza religiosa dei Fāṭimidi si esercitava anche a favore dei loro nemici politici, i Sunniti, e sunnita era la massa dei loro soggetti.

Note:

1. H. Corbin, *Histoire de la Philosophie Islamique,* Paris 1964, p. 114. In questo ed in altri passi riguardanti le concezioni esoteriche della *šī'a* abbiamo attinto all'opera suaccennata, che è un prezioso riassunto di tali teorie.

2. H. Corbin, *op. cit.*, p. 76.

3. *Ummu'l-Kitāb*, ed. W. Ivanow, in *Der Islam,* Band 23, Heft 1/2, Leipzig 1936, trad. e comm. da P. Filippani-Ronconi, Napoli 1966.

4. Cfr. al-Kaššī, *Ma'rifat aḫbār ar-riğāl,* Bombay 1317 H., p. 187.

5. *ib.*, p . 188.

6. Abū Iṣḥaq al-Ḥasan b.Mūsà al-Nawbaḫtī, *Firaq aš-šī'a*, ed. al-Baḫr al-'Ulūm, Nağaf 1959, p. 124 ss.

7. W. Ivanow, *The Alleged Founder of Ismaelism,* Bombay 1946, pp. 115-6.

8. v. W. Ivanow, *op. cit.*, p. 122.

9. al-Kaššī, p. 241.

10. Cfr. Abū Ja'far al-Kulaynī ar-Rāzī, *al-Kāfī fī ilmi'd-Dīn* (ed. litogr., s.d.), 241.

11. W. Ivanow, *op. cit.*, p. 127.

12. Tutta la questione è trattata con estrema precisione e chiarezza da W. Ivanow, *op. cit.*, p. 2 ss.

13. *op. cit.*, pp. 101-2.

14. Cfr. W. Ivanow, *op. cit.*, p. 129. Salam/Salām era, nel gergo iniziatico ḫaṭṭābita, equivalente a Ğa'far, col senso di "Dio", per cui gli adepti alla setta si denominavano "figli di Dio" o "figli di Salam". Che si tratti di una reviviscenza della leggenda del Re-Sacerdote di Salem, Melkiṣedeq, raffigurazione del Sovrano Universale, che poi ricomparirà con altri nomi nell'Ismaelismo ulteriore?

15. Cfr. H. Corbin, *op. cit.*, p. 191 ss.

16. Il problema è trattato con profonda competenza dal Corbin, *op. cit.*, p. 190 ss.

17. Abū'l-Fatḥ Muḥammad aš-Šahrastānī, *Kitāb al-Milal wa'n-Nihal* (voll. III), al-Qāhira 1369 H. (1948), I, pp. 136-8 (traduzione T. Haarbrucker; *asch-Schahrastani's Religionspartheien und Philosophische Schulen*, Halle 1850-1, II voll.).

18. ʿAbdu'l-Qādir al-Bagdādī, *al-Farq bayna'l-Firaq* (voll. IV), Būlāq 1299 H. (1821), I, pp. 222-3. v. anche Abū Yaʿqūb as-Seǧestānī, *al-Kašf al-Maḥǧūb,* ed. Corbin, Paris 1949, p. 17.

19. Cfr. B. Carra de Vaux, *Les Penseurs de l'Islam,* Paris 1923, voll. II, p. 37 ss.

20. v. M.J. De Goeje, *Mémoires sur les Carmathes du Bahreïn et les Fātimides,* Paris 1886; *La fin de l'Empire des Carmathes du Bahreïn*, J.A., Paris 1895.

21. L. Veccia-Vaglieri, *L'Islām da Maometto al secolo XVI*, Milano 1963, p. 343.

22. *Un Grand Maître des Assassins*, J. A., Paris 1876-7, pp. 14-15.

Vigilia dell'occultamento: il taʿlīm *fāṭimide*

Con al-ʿAzīz l'impero fāṭimide entra nella fase più splendida di quello che, con un termine ismaelita, può venir denominato "ciclo di manifestazione" (*dawr al-kāšf*), il periodo, cioè, in cui l'*imām* si manifesta visibilmente fra gli uomini, come un sovrano temporale, nella cui saggezza traspare - come si è detto - l'Uomo Universale, archetipo di tutta l'Umanità, ed il cui potere è simbolo concreto della Sovranità Universale che egli occultamente esercita. È necessario, a questo punto, compiere una breve digressione sulla cosmologia e sulla metafisica ismaelite, altrimenti non si comprenderà lo sviluppo mistico da una parte, e politico-sociale dall'altra, che ebbe la setta nei successivi periodi della sua storia, specialmente in quelli che sono i "cicli di occultamento" (*dawr as-satr*), durante i quali l'"apparizione" (*ẓāhir*) formale dell'*imām* quale sovrano conosciuto si alterna alla sua scomparsa e cede il passo all'elaborazione dell'insegnamento (*taʿlīm*) esoterico (*bāṭin*): possiamo dire che proprio in questo secondo periodo l'Ismaelismo, giusto per il fatto che si ritrae nella sua matrice occulta, acquista le vere dimensioni che gli sono peculiari, quelle di un'esperienza gnostica (*ʿirfān*) perenne (*dā'im*).

La prima elaborazione filosofica dell'Ismaelismo, quella che gli conferì la sua fisionomia caratteristica ed anche la sua originalità suggestiva, ebbe termine, probabilmente, nell'epoca fāṭimide ad opera di profondi speculatori persiani[1] ed arabi (questi ultimi specialmente yemeniti)[2]. Occorre però considerare che non si tratta di "ripensamenti" puri e semplici di antiche concezioni mistico-religiose, bensì del risultato di una lunga meditazione filosofica - durata per quante generazioni vissero nell'arco di tempo dall'VIII al XII secolo - fon-

data sull'interiore esperienza del mondo spirituale, la quale, di là dall'Ismaelismo, si perpetuò, specialmente in terre di Persia, di India e di Anatolia, nel cosiddetto Ṣūfismo, (*taṣawwuf*, da *ṣūf*, "lana", materiale di cui era tessuta la veste stracciata [*ḫirqa*] del mistico).

Per semplificare il compito di esporre le linee generali dell'arduo sistema ismaelita è conveniente distinguere quello che possiamo denominare una "metafisica dei principi" da quello che è il "dramma in cielo", in seguito al quale nasce il tempo come strumento di riconquista dell'altezza perduta da parte dell'uomo (concezione caratteristicamente iranica, sia detto per inciso), dalla tipica interpretazione del significato della storia, la funzione dell'*imām* nel divenire dell'uomo e l'escatologia.

All'inizio non viene posto un Essere Creatore, bensì un insondabile Mistero dei Misteri (*ġayb al-ġuyūb*), il quale si attua come un "Far-essere" di là dalla diade di essere e non-essere. Questo viene simboleggiato, alluso, dall'imperativo verbale arabo *KuN*, "*Fiat*!". Da tale atto trae la sua realtà il *Tawḥīd* (nel linguaggio islamico corrente "affermazione dell'unità di Dio", nel linguaggio esoterico ismaelita "epifania dell'Uno [*wāḥid*] Unificante [*muwaḥḥid*] in ogni grado della manifestazione"). Tale *Tawḥīd*, essendo di là dal "sì" e dal " no", può essere espresso solo mediante la doppia negazione dell'attestato di Fede (*šahāda*) "*non v'è* Dio *fuor che* Iddio" (*lā* ilāha *illā*'l-lāhi), che Abū Ya'qūb Seğestānī identificherà con singolare arditezza al simbolo stesso della Croce cristiana, le cui *due* braccia si pongono proprio per congiungersi nel centro, ove si *uni*ficano. Da questo "atto imperativo" procede il Mondo dell'Instaurazione creatrice (*'ālam al-ibdā'*), o Mondo dell'Imperio (*'ālam al-amr*), ben superiore e diverso dal Mondo della Creazione, o creatività (*'ālam al-ḫalq*), a cui i volgari credenti (la "gente dell'imitazione", *ahl at-taqlīd*) lo identificano, con una forma di idolatria metafisica. Il primo grado di processione (*inbi'aṯ*) dell'essere dal *Tawḥīd* si esprime quale Intelletto Universale (*'Aql al-Kull*), il *Lógos* che, in quanto "instaurato primo", *mubda' awwal*, possiede in sé il principio medesimo che lo instaura. La "dimensione" attiva dell'Intelletto Universale è data dall'Anima Universale (*Nafs al-Kull*), di cui essa è il Primo Emanato (*munba'iṯ awwal*), detto anche il "Seguente" (*tālī*), rispetto all'Intelletto che è il

"Precedente" (*sābiq*). Tale dimensione dell'intelletto, questo suo "limite" (*ḥadd*), sorge dalla sua impotenza ad afferrare pienamente entro di sé l'insondabile mistero dell'Ipseità divina la quale si "essenzia" soltanto attraverso la negazione di se stessa (*lā ilāha*, v. *supra*). Si ha quindi il primo limite, cioè l'Intelletto, ed il primo Limitato (*maḥdūd*), cioè l'Anima, che, secondo l'esegesi (*ta'wīl*) ismaelita del Corano, sono in questo Libro simboleggiati dal Calamo (*Qalam*) e dalla Tavola (*Lawḥ*), sulla quale il primo scrive i decreti di Dio, e che sulla terra hanno come omologhi il Profeta (*nabī*, *rasūl*) ed il suo erede (*waṣī*), primo *imām* di ogni ciclo di profezia[3].

Dalla diade dell'Intelletto Universale e dell'Anima Universale procede - sempre "in cielo" - l'Adamo Spirituale (Ādam rūḥānī), l'archetipo dell'umanità in senso lato. A questo punto si verifica quello che, molto opportunamente, Corbin denomina il "dramma in cielo". La terza gerarchia, l'Adamo Spirituale, anziché riconoscere se stesso come individuato dal limite (*ḥadd*) posto dalle gerarchie che lo precedono, rifiuta tale limite e pretende di poter raggiungere senza intermediari l'inaccessibile Mistero dei Misteri. Donde la sua caduta, che avviene sotto la specie di uno "stupore" dato dalla perdita di conoscenza della propria dimensione: Adamo, cioè, ricerca entro se stesso l'Assoluto, ignorando le due gerarchie precedenti che determinano lui, e quindi perde il suo rapporto con la gerarchia in cui è originariamente collocato. Alla fine, vincendo se stesso, si strappa da tale abisso, rigettando lungi da sé l'opacità, l'ombra da lui stesso generata nell'atto di obliarsi. Quest'ombra, o opacità, è l'Avversario (Iblīs, Ahrīman, Šayṭān), che, respinto, cade sul mondo inferiore, ove ricomparirà di ciclo in ciclo come l'Occultatore. Però, nel risvegliarsi, Adamo trova che dalla terza gerarchia è scaduto alla decima: lo spazio da lui perduto corrisponde all'emanazione di altre sette gerarchie, così detti "Sette Cherubini" o "Sette Verbi", che lo aiuteranno a riprendersi dalla caduta. Questa distanza ideale - delle *sette* gerarchie - che l'Adamo Spirituale dovrà riconquistare per ritornare alla posizione antica, gli compare come "Tempo". Il Tempo è, quindi, un "ritardo" (*taḫalluf*) dell'uomo su se stesso, è eternità "posta al passato" (*ta'aḫḫur*): per questo stesso motivo sulla terra il tempo è per l'uomo lo strumento mediante il quale egli può riconquistare la propria indefettibile essenza, di là dall'opacità che la caduta ha introdotto nel proprio essere di luce.

Nel processo di stupore patito dall'Adamo Spirituale anche gli Esseri di Luce che compongono il suo Pleroma si trovano con lui immobilizzati nel medesimo "ritardo". Egli, allora, fa risuonare fra di loro la *da'wa*, "appello" o "convocazione" eterna, ma la maggior parte degli Esseri del Pleroma la respinge, secondo i diversi gradi di ostinazione dati dal proprio oscuramento. A tale punto l'Adamo Celeste, vedendo che questi esseri, restando in un mondo puramente spirituale, non riuscirebbero mai a liberarsi, si fa creatore, "demiurgo", del mondo fisico ove gli Esseri già di Luce, combattendo, potranno ritrovare la propria salvezza. Dal triplice movimento che essi compiono, presi dal terrore, nel tentativo di liberarsi dalle tenebre che invadono il loro sé, nascono le tre dimensioni dello spazio, al cui centro si stabilisce la massa più densa, attorno i quattro Elementi e più lungi le Sfere celesti. Ognuno dei sette pianeti risultati da questo movimento ha la supremazia per un millennio, finché giunge il periodo della Luna, sotto il cui magistero si ha la nascita sulla terra dell'Adamo Primordiale Integrale (Ādam al-awwal alkullī), il "*Pananthropos*" che è la personificazione fisica del Pleroma primordiale celeste. Assieme a lui compaiono - nella terra immaginaria di Ceylon (Sarandīb) - i suoi 27 compagni, altrettante personificazioni, entro il mondo fisico, degli Esseri di Luce del Pleroma della decima gerarchia, che hanno risposto alla *da'wa* celeste. Di costoro, Adamo ne disperde dodici nelle dodici regioni del mondo, quali suoi *du'āt* (plur. di *dā'ī*, missionario), e dodici ne stabilisce quali *ḥuǧǧāt* (plur. di *ḥuǧǧā*, "prova" o "garante", gerarchia episcopale ismaelita) dinanzi a sé. Da questi dodici più dodici più tre nasce la gerarchia occulta che dispensa l'insegnamento esoterico dall'inizio fino alla fine dei tempi. Il movimento ascensionale che, di grado in grado, attraverso il grande ciclo (*dawr a'ẓam*, secondo alcuni di 360.000 x 360.000 anni) riconduce l'Adamo Spirituale alla cerchia della Seconda Intelligenza, inizia allorché il Primo Adamo tramanda il suo posto all'Adamo Parziale (Ādam ǧuz'ī), che è il capostipite del ciclo puramente umano, succedendo - al livello della decima gerarchia - all'Adamo Spirituale, che a sua volta sale alla gerarchia superiore, e così via.

Il processo, che si conclude con la Resurrezione delle Resurrezioni (*Qiyāmatu'l-qiyāmāt*), cioè la consumazione del nostro Eone, si scandisce nella successione di "cicli di manifestazione" e "cicli di

occultamento", questi ultimi caratterizzati dalla riapparizione dell'elemento-ombra, o tenebra, di cui si è parlato, il quale, nei diversi cicli, assume nomi diversi, sui quali si dilunga il già citato *Ummu'l-Kitāb, Archetipo (o Madre) del Libro* da noi tradotto e commentato.

Il *Libro dell'Origine e del Ritorno* (*al-Mabda' wa'l-Ma'ād*), opera del *dā'ī* yemenita *Sayyid-nā* Ḥusayn b.'Alī b.Muḥammad b.al-Walīd (ob. 1268/667), edito e tradotto da H. Corbin in *Trilogie Ismaélienne*, rappresenta questo processo non sotto l'aspetto di un evento automatico, destinato in ogni modo ad inverarsi, bensì sotto le specie di un dramma, alla soluzione del quale l'*imām* e le anime incarnate a lui devote debbono energicamente collaborare.

Ad un certo punto, e precisamente nel corso degli ultimi tre millenni dell'ultimo "ciclo di manifestazione", l'umanità divenne gradatamente inadatta a recepire immediatamente l'insegnamento dell'arcano di cui l'*imām* era depositario, per cui fu necessario instaurare la Legge religiosa, *šarī'a*, la cui interpretazione esoterica, *ta'wīl*, divenne lo strumento di rinascita per i pochi eletti che vennero a formare la *da'wa* terrestre. In questo episodio gli autori ismaeliti identificano la "cacciata dal Paradiso" biblica e coranica.

La versione ismaelita è la seguente: allorché l'Adamo "del nostro ciclo" (per distinguerlo dagli altri Adami) ricevé l'investitura di *imām* da suo padre Ḥunayd, *imām* del precedente "ciclo di manifestazione", tutti i membri della *da'wa* terrestre lo riconobbero, salvo Iblīs, dignitario della *da'wa* precedente, sul quale era però caduta quella forma di Tenebra precipitata sulla terra dopo che essa era stata respinta in origine dall'Adamo Celeste. L'intento di Iblīs era quello di indurre Adamo a rivelare agli uomini, nei quali già operava il principio dell'Avversario, la Conoscenza della Resurrezione (*al-ḥikmat al-qiyāma*), quale era stata tramandata nel precedente ciclo.

Per una specie di compassione insensata - questo è il peccato! - Adamo rivela a tutti, anche a coloro che per l'offuscamento progressivo proprio al nostro ciclo non potevano più comprendere, quella scienza che potrà essere palesata solo dall'ultimo *imām*, quello della Resurrezione (al-Qā'im al-Qiyāmat)[4].

Da questo offuscamento, per cui l'Umanità non può più collettivamente afferrare la disciplina dell'arcano, deriva la necessità di una Legge Rivelata, utile per la maturazione progressiva di tutti.

Dal "nostro" Adamo in poi, quindi, la Verità, "l'eterna Realtà muḥammadiana", implica sempre di più due aspetti, quello della Legge rivelata, cioè l'aspetto esteriore (*ẓāhir*), e l'aspetto interiore (*bāṭin*), esoterico: i due non sono contrastanti, il secondo essendo l'esegesi arcana (*ta'wīl*) del primo. Questi due aspetti sono propri a due funzioni essenziali della Rivelazione: il magistero profetico (*nubuwwa*) ed il magistero arcano (*walāya*): quest'ultimo è il compito proprio al *walī*, colui che "sta accanto" al profeta e che, come *waṣī*, ne è l'erede spirituale diretto, fondamento ed iniziatore (*asās*) della linea degli *imām* propri a questo o a quel ciclo particolare. Ora, quello che è importante per comprendere l'essenza della predicazione ismaelita, destinata - secondo l'*imām* - ad abrogare tutte le religioni rivelate, *Islām* compreso, è il fatto che i suoi fedeli la concepiscono come il riflesso, perfino nella sua struttura gerarchica, della metafisica dei principi e dell'"avvento in cielo" brevemente abbozzati nelle pagine precedenti. Difatti, allo stesso modo in cui l'armonia celeste è governata da un ritmo ternario e settenario (l'Intelletto Universale, l'Anima Universale, l'Adamo Spirituale e le sette gerarchie "cherubiche" successive, che l'Adamo caduto deve risalire, in tutto dieci "limiti" [*ḥudūd*, plur. di *ḥadd*], la storia spirituale dell'Umanità è scandita dallo stesso ritmo, e cioè:

GERARCHIA CELESTE	GERARCHIA TERRESTRE
Intelletto Universale (*'Aql al-kull*)	i 7 Enunciatori (*Nāṭiq*) della Legge Rivelata (*šarī'a*), cioè i Profeti: Adamo, Noè, Abramo, Mosè, Gesù, Muḥammad ed il "Resurrettore" (l'ultimo *imām* che chiuderà il presente ciclo);
Anima Universale (*Nafs al-kull*)	i 7 *imām*, ognuno dei quali, erede diretto (*waṣī*) del Profeta (*nabī*) del suo ciclo, è l'iniziatore (*asās*) di una linea di 7 *imām*: l'ultimo della linea è il precursore del successivo Profeta.

Nel nostro ciclo, invece, *l'ultimo* imām *chiude per sempre la successione dei Profeti, abrogando tutte le Religioni rivelate.* Questi 7 "primi *imām*" sono: Seth, Sem, Ismaele, Aaronne, Simon Pietro, 'Alī, al-Mahdī (?);

GERARCHIA CELESTE	GERARCHIA TERRESTRE
*[*Uomo Spirituale (Ādam Rūḥānī)	i 6 *imām* successori dell'*asās*, cioè i Silenziosi (*ṣāmit*): il loro compito è quello di mantenere nel mondo l'equilibrio fra *bāṭin* e *ẓāhir*, cioè fra Religione positiva e Scienza occulta*]*;
Sostanza, o Materia Prima (*hayūlà*, "*hyle*")	*Bāb*, "Soglio" dell'*imām*;
Spazio, o meglio Pleroma (*al-Malà*)	*Ḥuǧǧa*, il "Garante" dell'*imām*, capo spirituale di una *ǧazīra*;
Tempo, o meglio "*Kenoma*" (*al-Ḫalā'*)	i tre gradi di *dā'ī*;
Il Mondo materiale sublunare	i due gradi di *ma'ḏūn muṭlaq*, "licenziato assoluto", che può ricevere l'impegno di un nuovo adepto, e di *ma'ḏūn maḥṣūr*, "licenziato con limitazione" che attira i neofiti.

Questa omologazione fra le Gerarchie cosmiche e le Gerarchie terrene della *da'wa* non è né assoluta né definitiva. In diverse epoche e presso diversi autori furono stabiliti rapporti secondo diversi gradi. Ad esempio, secondo la descrizione dello storico an-Nuwayrī (m. 1332), riferita dal de Sacy[5], come terza gerarchia dopo il "Mistero dei Misteri", indicata in questo quadro, si trova la "Sostanza Universale", qui posta al quarto posto, e non l'"Uomo Spirituale", mentre in un altro quadro, più tardo, citato dal Corbin nel commento alla sua traduzione del *Golšān-e rāz*[6], le Gerarchie cosmiche sono successivamente *'Aql*, *Nafs*, Sfera delle Sfere, Cielo delle stelle Fisse, Sette Orbite Planetarie, Quattro Elementi, Regni della Natura, omologate rispettivamente all'*imām*, *ḥuǧǧa*, *Dā'ī*, *Mu'allim* (i dodici Maestri), *Ma'ḏūn akbar* (*Ma'ḏūn* Maggiore), *Ma'ḏūn aṣġar* (*Ma'ḏūn* Minore), *Mustaǧīb* ("Esaudiente") eccetera.

Questa serie di corrispondenze è in rapporto ad un insieme di versetti coranici ai quali viene attribuito valore esoterico quali simboli delle rivelazioni successive e probabilmente di stati di coscienza estatici particolari.

Più importante, invece, e molto più coerente, è la corrispondenza *su tre serie*, anziché su due, presentata dal Corbin in un quadro comparativo alla p. 60 della medesima opera, ove si raffrontano i sistemi gerarchici dell'Ismaelimo fāṭimide e dell'Ismaelismo riformato dell'Alamūt. Le tre serie, rispettivamente, sono: *al-'Ālam al- Ibdā'*, cioè il Mondo dell'"Esistenziazione" (del "*Fiat!*"), *al-'Ālam al-Kabīr*, cioè il Macrocosmo (Cielo Supremo, Cielo delle Stelle Fisse o Zodiaco, indi Saturno, Giove eccetera, fino al mondo terrestre sublunare), che in questo caso sembra assumere le funzioni di un Mesocosmo simbolico fra lo *'Ālam al-Ibdā'* ed il successivo *'Ālam ad-Dīn*, nel quale sono scaglionate nell'ordine solito le gerarchie riportate sopra: la decade viene così completata secondo lo schema analogo a quello che la tradizione occidentale attribuisce a Dionigi l'Areopagita.

I quadri qui brevemente accennati, specialmente l'ultimo, ci inducono ad alcune riflessioni. La prima riguarda la posizione dell'*imām*, la quale, se pure ufficialmente viene considerata inferiore a quella del Profeta, l'Annunciatore - *Nāṭiq* - di ogni nuova Rivelazione, in realtà gli è superiore. L'*imām* è il Signore dell'Arcano, che trascende, quale tradizione perenne, tutte le determinazioni proprie ai diversi cicli di Profezia, quindi egli è il possessore di una Conoscenza immutabile; il Profeta, invece, ha un magistero la cui validità è limitata al particolare ciclo in cui appare la *šarī'a*. La precedenza ufficiale data al Profeta rispetto all'*imām* - all'Enunciatore rispetto al Silenzioso - è semplicemente relativa alla corrispondente precedenza attribuita al Manifesto (*ẓāhir*) rispetto all'Occulto (*bāṭin*) nel mondo esteriore, ove viene predicato il Verbo di Dio e nel quale il *dā'ī* ricerca gli adepti alla *da'wa* dell'*imām*. Difatti, nella gerarchia occulta post-fāṭimide, quella relativa alla nuova predicazione dell'Alamūt ed ai cosiddetti "Assassini" di Siria, il Profeta retrocede non al secondo ma addirittura al terzo posto, quale prototipo del *dā'ī* che agisce nel mondo esterno, quello della parvenza esistenziale - mentre l'*imām* occupa il primo posto, seguito dal suo "garante" (*ḥuǧǧa*, v. *post*).

Non mancano testi, specialmente quelli successivi all'Ismaelismo riformato (ad esempio, *Haft bāb-i Sayyid-nā*, sottinteso Ḥasan-i Ṣabbāḥ) che identificano l'*imām* col re-sacerdote eterno, il Melkiṣedeq re di Salem che unse il patriarca Abramo, e che come Resurrettore Finale (*qā'imu 'l-qiyāmat*) ripete la figura del Saōšyant zoroastriano (*ib.*, p. 61-62). La figura che assieme all'*imām* viene ad acquistare importanza fondamentale è quella del "garante", che è simboleggiato dal famoso Salmān-i Pāk, Salmān il Puro, il liberto persiano di Muḥammad che lo consigliò di scavare il celeberrimo fossato (*ḫandaq*), nel 627, con cui contenne alla Medina l'assalto dei Meccani. La figura di Salmān, veneratissima da tutti i Mussulmani, assunse con la *šī'a* straordinaria importanza, e non pochi šī'iti, particolarmente in Persia, lo ritennero addirittura l'ispiratore della missione profetica di Muḥammad, una specie di ipostasi terrestre dell'arcangelo Gabriele. Nella gerarchia dell'Ismaelismo riformato, mentre l'*imām* è omologato alla gerarchia del Verbo Creatore (*kalima*, *amr-i ilāhī*), il prototipo della *ḥuǧǧa*, Salmān il Persiano, assume conseguentemente la gerarchia corrispondente a quella della Prima Intelligenza. Vi è da pensare che, già in tempo fāṭimide, questo diverso schema degli *ḥudūd* corrispondenti alle Gerarchie cosmiche, che prevarrà al tempo della riforma dell'Alamūt, fosse già stata elaborata, o esistesse accanto all'altro, tradizionale, che pone al primo posto il Profeta seguito dall'*imām*, eccetera.

Nell'interessantissima opera, che potremmo definire gnostico-manicheo-ismaelita, quell'*Ummu 'l-Kitāb* già da noi citata, la persona di Salmān ha un'importanza fondamentale nell'economia soteriologica[7] ed è già il simbolo dello spirito umano che ritrova la patria celeste nell'atto in cui riconosce l'*imām* e si erige a "garante" della sua opera fra l'umanità: sotto questo profilo l'*imām* è il "Volto di Dio" (*waǧh-i Ḫodā*) e Salmān l'"Adamo Risorto", o "Adamo di Canfora" (Ādam-i Kāfūrī), che ritrova in se stesso l'archetipo eterno dell'*imām*[8].

Noi ci troviamo naturalmente di fronte a delle concezioni che, non solo storicamente ma anche come significato universale, trascendono l'ambito della particolare religione ismaelita, la quale ebbe il merito di renderle attuali e trasfonderle nello spirito dei suoi adepti.

La seconda considerazione alla quale si alludeva dianzi è che, per la dottrina occulta degli Ismaeliti, il mondo intelligibile della "Fisica" (nel senso che tale termine ha presso Aristotele ed in tutta la spe-

culazione antica e tardo-antica, assumendo come base una "sostanza" di origine più o meno psichica e non una "materia" col significato attuale), altro non è che il simbolo del mondo delle pure Intelligenze, un vero e proprio *Liber Mundi* che si squaderna sotto i nostri occhi senza che noi ne comprendiamo il significato, finché, grazie al magistero dell'*imām*, diventa il supporto, se così si può dire, di un'esperienza sovrasensibile, lo specchio di una teofania perenne. Questa è un'altra concezione fondamentale dell'Ismaelismo, la cui portata è stata ampiamente illustrata dallo studio fattone dallo stesso Corbin in *Terre Céléste et Corps de Résurrection*[9].

In altri termini, nella fisicità rappresa del mondo materiale, traspare un mesocosmo simbolico (*'ālam al-miṯāl*) i cui caratteri sono le "lettere" stesse della Sapienza (*ḥikmat*) primordiale, quella che, di là dal Tempo, il Calamo incide sulla Tavola. L'immaginazione attiva (*al-ḫayāl*) dell'adepto è quindi l'organo che opera la trasmutazione dei dati sensibili, ritrovandone le dimensioni "angeliche": l'operazione è denotata quale "vittoria", "apertura", "interpretazione" (*fatḥ*), in seguito ad uno "sforzo" (*ǧidd*) o, meglio, concomitante ad un'*aura gloriae* (*ǧadd*) che consacra l'iniziato.

In tutta questa visione metafisica e teologica, analizzata anche solo superficialmente, si ritrovano numerosi elementi di origine iranica, considerati entro un quadro tipicamente gnostico. È, ad esempio, caratteristicamente iranica la concezione del *ǧadd* (cfr. l'ebraico *gadd*, "buona fortuna", *týchē*), che H. Corbin[10] chiaramente identifica, seguendo le indicazioni di Abū Ya'qūb Seğestānī, al mazdeo *xʷarənāh* (antico persiano *farnah*, neo-pers. *xorreh*, *farr-i kayān*), lo splendore che, come una consacrazione dall'alto, accompagnava gli antichi re legittimi dell'Īrān, allontanandosi da loro allorché ne divenivano indegni - come avvenne col primo Uomo-re Yimō Xšaēta - per ritirarsi nelle inaccessibili profondità del mistico lago Vouru-Kaša. Nella concezione ismaelita il *ǧadd*, procedente dall'arcangelo Gabriele, è concomitante all'enunciazione della lettera rivelata, mentre il *fatḥ*, l'"apertura vittoriale", o comprensione del significato occulto della parola rivelata, procede da Michele e lo *ḫayāl*, procedente da Serafiele, riproduce l'esegesi - *ta'wīl* - da membro a membro, cioè da *imām* a *imām*, ognuno dei quali è l'immagine del macrocosmo. Un altro elemento iranico è la scelta eroica di Adamo, l'Uomo Primordiale, di diventare

Adamo terrestre, Adamo "parziale" (*ǧuz'ī*), onde combattere l'Avversario nelle dimensioni dello spazio e del tempo limitati, entro l'angusto corpo fisico[11]: vi è tutta una gamma di dottrine, dall'*Avestā* al *Bundahišn*, nell'ambito mazdeo e nell'adamologia manichea, che ripetono questo motivo su diverse ottave ma con significato fondamentalmente uguale. Del pari iranica è ancora la visione del tempo come "durata" che si rinnova in un insieme di cicli, attraverso i quali l'uomo tende alla reintegrazione di se stesso in un "tempo primordiale" e riconquista l'altezza perduta, risalendo di gerarchia in gerarchia finché la decima, che gli è propria - quale dimensione della sua caduta - diventi la sintesi di tutte quelle che la precedono di grado, ed egli attui in se stesso l'immagine dinamica dell'Universo divino nelle due fasi di estroversione - nella creazione discendente delle Gerarchie - e di riconversione - nella risalita dall'ultima alla prima.

A questo punto, naturalmente, l'incontro con l'*imām* rappresenta per gli Ismaeliti un vero e proprio "avvento" dell'Io superiore, dato l'antropocentrismo di tutta la loro dottrina. La vocazione eroica dell'uomo volge verso la reintegrazione di se stesso nel cosmo delle gerarchie, delle quali egli è la sintesi in potenza. Allorché egli attua questo suo vero essere, di cui l'*imām* è l'immagine primordiale, egli compie un'opera di salvezza, non solo per sé ma per tutti gli enti spirituali imprigionati nel mondo. L'uomo è, inoltre, il portatore del linguaggio, la cui radice è il *lógos* creatore di tutto, per cui è mediante l'uomo che le cose ritrovano il loro nome, la loro dimensione e la loro origine.

Queste concezioni, qui brevemente accennate, verranno particolarmente sviluppate nell'Ismaelismo riformato dell'Alamūt, del quale si tratterà in seguito.

Due parole ancora circa l'umanità terrestre (*nāsūt*) dell'*imām*. Il suo corpo, ancorché fisicamente concreto e quindi percepibile agli altrui sensi, risulta dalla condensazione di una sostanza eterea (*nafs rīḥiyya*, "anima d'effluvio"), procedente dalla sublimazione alchemica dei resti mortali dei fedeli trapassati. Il raffinamento di queste particelle invisibili viene compiuto allorché ascendono di cielo in cielo: indi ne ridiscendono con le irradiazioni lunari e si posano, quale rugiada celeste, sull'acqua o sulla frutta che l'*imām* consumerà assieme alla sua consorte. Da questa sostanza purificata e raffinata dalle virtù

celesti si formerà il corpo dell'*imām* nascituro, quale "corpo di canfora" (*ǧism kāfūrī*, la "canfora" denotando la sottigliezza e la purezza di tale sostanza).

È probabile che, accanto a questa teoria di genere piuttosto "naturale", ne esista qualche altra veramente esoterica, di carattere spirituale, riguardante la *luminosità* e *vittoriosità* del corpo dell'*imām*, nel senso di "materia redenta" al suo archetipo, né mancano allusioni molto chiare a tale genere di dottrine lungo tutto l'*Ummu'l-Kitāb*, in particolare nei capitoli VII-XI e negli ultimi. Non sappiamo, però, se tali dottrine siano state comuni a tutto l'Ismaelismo dell'epoca o piuttosto siano la traduzione in chiave ismaelita di concezioni della specie del *vajra-kāya* ("corpo di diamante" o "di folgore"), proprie all'ambiente buddhista settentrionale, limitaneo alla zona di conservazione di tale importante documento di sincretismo gnostico.

Nell'*Ummu'l-Kitāb*, tanto per fare un esempio, si parla di un Ādam-i Kāfūrī, (Adamo "di Canfora") che è la palingenesi attuata dall'uomo comune. Si ricordi, a tale riguardo, l'ambivalenza di Ādam-adamás (Adamo-"diamante"), proprio con lo stesso significato del "corpo di diamante" al quale si è alluso più sopra. Né vi sarebbe da stupirsi del mantenersi o del fiorire di simili dottrine in un ambiente, come quello ismaelita, ove la meditazione filosofica spesso si accompagnava alla meditazione alchemica, o, meglio detto, all'esegesi spirituale (*ta'wīl*) del fatto fisico. La scienza della "Bilancia" (*mīzān*) nacque proprio ad opera di Ǧābir ibn Ḥayyān in ambiente, se non ismaelita, almeno pre-ismaelita, tanto è vero che egli fu allievo - secondo la tradizione - del sesto *imām*, indi adepto dell'ottavo (della linea duodecimana, Riḍā), morendo a Ṭūs, nel Ḫorāsān, nell'804/200. La scienza spagirica di detto alchimista e dei suoi discepoli, sia detto per inciso, era una disciplina di ordine eminentemente interiore, consistendo nel "misurare" il grado di intensità dell'*Anima Mundi* incorporata nelle Nature, cioè l'intensità di desiderio dell'Anima, discesa entro la materia, nel congiungersi ad essa, sì da poter compiere meditativamente l'operazione opposta entro se stesso, di liberazione delle virtualità animiche dall'esperienza del mondo fisico.

Eguale scienza soteriologica veniva compiuta nei riguardi delle lettere. Il *Libro del Glorioso* (*Kitāb al-Maǧīd*) di detto autore, o dei suoi discepoli, tratta lungamente del valore delle tre lettere *'ayn* (cioè

*'*Alī, l'*imām*), *mīm* (cioè Muḥammad, il *nāṭiq*) e *sīn* (cioè Salmān, ossia la *Ḥuǧǧa*, il Garante). Questa ultima lettera simboleggia l'espatriato (*ġarīb*), l'orfano (*yatīm*) che per proprio sforzo ha ritrovato in se stesso l'*imām* e ne è stato adottato, cioè l'Uomo reintegrato, il Trasmissore di Luce che annulla la tenebra della caduta. Il ricordo del *Vangelo di Giovanni*, dagli Ismaeliti fāṭimidi ben conosciuto ed apprezzato, è sensibile.

Note:

1. Fra i massimi persiani di questo tempo si annoverano Abū Ḥātim Rāzī (m. 933/322), del quale sono note le controversie col suo compatriota, il medico-filosofo detto latinamente Rhazes, Abū Ya'qūb Seğestānī (X/IV sec.); Aḥmad b.Ibrāhīm Nīšāpūrī (XI/VI), l'autore prolifico e profondo Ḥamīdu'd-Din Kermānī (m. 1017/408), *dā'ī* di al-Ḥākim Mu'ayyad Šīrāzī (m. 1077/470), titolare del grado di *bāb*, "porta", "soglio", nella gerarchia esoterica, e, infine, il grande poeta e scrittore persiano Nāṣir-i Ḫosrow (morto attorno al 1077/470), al quale si accennerà in seguito. Le notizie riferite nel prosieguo sono un riassunto molto schematico di quanto esposto in vari lavori dal profondo studioso di mistica iranica H. Corbin, in particolare nella sua introduzione alla celebre edizione della *Trilogie Ismaélienne*, Tehrān-Paris 1961. Per la parte riguardante le gerarchie ed i gradi esoterici della setta ci siamo serviti dell'ottima opera dell'"ismaelitologo" W. Ivanow, *Studies in Early Persian Ismailism*, Bombay 1955.

2. Un autore tardo yemenita, che però riassume in una sintesi potente le opere dei suoi predecessori, è Sayyid-nā al-Ḥusayn ibn 'Alī, autore della *Risāla al-Mabda' wa'l-Mā'ad*, edita e tradotta dal Corbin nella già citata *Trilogie*.

3. H. Corbin, *Histoire* etc., *op. cit.*, p. 123 ss.

4. H. Corbin, *op. cit.*, pp. 118-130.

5. S. de Sacy, *Exposé de la Réligion des Druzes*, Paris 1838, vol. I, pp. lxii-cxxxviii.

6. Tehrān-Paris 1958, pp. 137-8.

7. v. la nostra traduzione dell'*Ummu'l-Kitāb*, in particolare le pp. XXXII ss., 62 ss., 126 ss.

8. *ibidem*, p. 222 (408-409) del testo persiano.

9. Paris 1961. v., in particolare, le pp. 23-62 e 99-165, ove si tratta della derivazione antico-iranica di concezioni del genere di Hūrqalyā e di altre "terre imaginali".

10. Nāṣir-i Khosraw, *Kitāb-e Jāmi' al-Ḥikmatain, ed.* H. Corbin, Tehrān 1953, *Etude Préliminaire*, p. 93 ss.

11. cfr. *Bundahišn*, III, 23-24 (ed. Anklesaria, Bombay 1956):

«(23) *Ōhrmazd compì il sacrificio spirituale al tempo del mezzogiorno, assieme ai Santi Immortali. Nel corso del sacrificio creò [*tutte le creature*] e deliberò assieme alla Coscienza e le Fravarti degli uomini e, avendo trasmesso la Saggezza onnisciente agli uomini, domandò:* "Che cosa appare a voi.più vantaggioso, dato che io posso crearvi in vita materiale: volete voi contendere con Drūg nell'esistenza corporea e distruggere Drūg, quindi io vi ristabilirò perfetti ed immortali alla fine [*del tempo*] e [*intanto*] io vi riproduca nella vita materiale, sicché voi restiate immortali, privi di decadenza e di nemico per sempre: oppure è necessario che vi custodisca per sempre proteggendovi dall'Avversario?".

(24) *Allora le Fravaši degli uomini videro mediante la Saggezza onnisciente il male che sarebbe venuto al mondo materiale a causa del malvagio Ahriman e la finale sconfitta dell'Avversario: ed essi decisero di scendere nel mondo materiale in modo da diventare nuovamente perfetti ed immortali nella finale vita corporea per l'eternità ed il progresso eterno*».

al-Ḥākim e le origini dei Drusi

Fino a tutto il califfato di al-'Azīz la parte esoterica, occulta, delle dottrine ismaelite era stata gelosamente disgiunta da quella che è, invece, la parte meramente legale-religiosa, per cui l'Ismaelismo ha origini comuni con il resto dell'*Islām* e trae la propria legittimità politico-teologica da una questione interna all'*Islām*, cioè la pretesa dell'immediata successione di 'Alī a Muḥammad e, parimenti, la legittimità della successione di Ismā'īl e della sua linea a Ǧa'far aṣ-Ṣādiq, invece di Mūsà al-Kāẓim ed i suoi discendenti. Questa netta separazione fra sapere occulto e pratica religiosa si accentua ancora di più allorché si passa al campo amministrativo e di governo: come si è già detto i Fāṭimidi erano estremamente tolleranti, specie dati i tempi, e non si curavano eccessivamente delle differenze di fede e di confessione fra loro ed i loro sudditi. Questo squilibrio fra esperienza occulta (*bāṭin*) e pratica esteriore (*ẓāhir*) si alterò improvvisamente all'avvento del terzo fāṭimide, al-Ḥākim bi-amri'l-lāhi (996/386-1021/411), il quale, figlio di madre cristiana, sorella addirittura dei patriarchi melchiti di Alessandria e di Gerusalemme, ascese al trono quando aveva appena undici anni. Se volessimo caratterizzare tipologicamente questo giovane sovrano dovremmo dire che l'irruzione, prima intermittente e poi continua, del *bāṭin* nello *ẓāhir* della sua vita quotidiana lo condusse ad una forma di esaltazione rasentante la paranoia: per molti egli fu totalmente pazzo. Per i suoi adepti, invece, la sua follia era indice della presenza del Divino. Data l'identificazione di Stato e Sovrano nell'Antico Oriente è chiaro che il primo soffrì terribili crisi, per fortuna durate breve tempo, sotto l'influsso del secondo.

Lasciamo ora la parola a Carra de Vaux[1]: «*Il giovane principe volle ben presto diventare maggiorenne.* [All'età di vent'anni] *fece perire i ministri che lo tenevano sotto tutela, e si rese padrone dei suoi atti, mettendosi a governare secondo il suo buon talento. Al principio non pensò ad altro che a mantenere attorno a sé una festa perpetua. Ogni notte percorreva a cavallo le vie della città, seguito da un gaio corteo* (al-Ḥākim fu uno dei più grandi nottambuli che ricordi la storia dell'*Islām*, ricchissima in fatto di nottambuli e matti notturni). *Le case si illuminavano al suo passaggio, il Nilo scorreva riflettendo le luci della città; tutti i quartieri risuonavano di canti e si rallegravano con danze. Ma questo felice regime durò ben poco. al-Ḥākim fu preso da devozione šī'ita, divenne austero ed umile, e non volle più che lo si chiamasse 'nostro signore'* (*mawlā-nā*).

Avendo un tizio affermato di non sapere affatto che fosse 'Alī egli lo condannò a morte, e del pari ordinò che ne trascinassero per le vie della città un altro, che aveva parlato con troppo rispetto di Abū Bakr e di 'Umar, facendolo decapitare dopo tanto strazio. Non esisteva delicatezza che egli non adoprasse verso la memoria di 'Alī, né oltraggio che egli non infliggesse a quella di 'Ā'iša e dei califfi ortodossi. Giunse a vietare, sotto pena di morte, che si mangiasse la rughetta, perché l'uso di cibarsi di questa pianta era stato introdotto da 'Ā'iša; egualmente proibì di nutrirsi di malakiyya, *perché questo legume era la pietanza favorita di Mu'āwiya. Proibì di fabbricare la birra, che ad 'Alī non piaceva, eccetera. Sulle porte delle case e sulle imposte delle botteghe faceva porre iscrizioni dorate e colorate con anatemi contro i personaggi appartenenti alla storia dell'* Islām *ortodosso; simili iscrizioni pose anche sulle porte delle moschee e perfino su quelle dei cimiteri. Spinto dallo stesso zelo che lo conduceva a vessare gli ortodossi al-Ḥākim si mise a perseguitare Cristiani ed Ebrei. A quell'epoca i Cristiani occupavano un rango importante, in Egitto: molti fra di loro erano alti funzionari nei ministeri; alcuni ricoprivano cariche equivalenti a quella di Segretario di Stato. Sorretto in questo dall'opinione pubblica mussulmana, al-Ḥākim scatenò contro questi Cristiani una persecuzione violenta. Li obbligò a portare nelle vesti un segno distintivo e volle che questo segno fosse il berretto nero, perché il nero era il colore degli 'Abbāsidi* (Nota del Traduttore: tale colore era stato scelto per ragioni emotive e forse anche mistiche da

Abū Muslim, sia perché impressionava le popolazioni fra le quali si diffondeva la sua rivolta, distinguendo i suoi adepti in modo evidente, sia anche perché, nella mistica islamica, il nero è il simbolo del Messia venturo, del Cristo che ritorna in terra, e quindi della sua presenza nel cuore dei Veri Fedeli.)... *Destituì e spogliò dei loro beni un gran numero di Cristiani, facendone arrestare dieci che ricoprivano cariche eminenti, i quali egli volle obbligare all'apostasia. Uno di questi dieci ministri, chiamato Abū Naǧāt, subì il martirio con un coraggio particolarmente degno di venir ricordato. Invano al-Ḥākim usò verso di lui tutte le blandizie, invano gli offrì il posto di Primo* Wazīr *affinché si decidesse a rinnegare la sua fede. Abū Naǧāt si contentò di domandargli un giorno per riflettere: indi, dopo essersi incontrato con i suoi familiari, disse loro:* "Non esito a morire: se ho chiesto una dilazione è soltanto per farvi i miei addii. Non cerchiamo la gloria che quaggiù viene concessa al prezzo della gloria eterna. Gesù Cristo, che ci ha saziati dei beni di questo mondo, ci chiama ora a gioire di quelli del Cielo: fortifichiamo dunque i nostri cuori", *e ritornò immediatamente per mettersi a disposizione del califfo. Costui, non potendolo piegare, ordinò che lo si flagellasse. La carne del martire volò subito in brandelli, il suo corpo era un fiume di sangue. Dopo che ebbe ricevuto 500 colpi chiese di bere. I carnefici si recarono da al-Ḥākim per sapere se permetteva che lo si dissetasse. Quando ritornarono portando l'acqua il martire disse loro:* "Non ho più sete. Gesù Cristo, il Più Grande Re, è venuto da me ed Egli stesso mi ha dissetato". *A queste parole spirò.*

Verso il dodicesimo anno del suo regno al-Ḥākim, che era ancora molto giovane - non aveva più di 25 anni - diede piena stura al suo carattere strambo, alla sua pietà crudele e fantastica. Volle che nel suo palazzo regnasse sempre la notte e non visse altro che a lume di candela. Faceva lunghe passeggiate notturne per il Cairo, quasi senza seguito, parlando familiarmente alla gente del popolo e mostrandosi spesso su un asino, per umiltà. Ma in tutte le case mise delle spie, soprattutto per le donne, al fine di contenere i costumi degli Egiziani, che egli trovava rilassati. Allo stesso fine proibì le feste che ogni anno, sin dal tempo dell'antichità pagana, si celebravano al bordo del Nilo. La persecuzione iniziata contro Ebrei e Cristiani subì una feroce recrudescenza. Al berretto nero, che questi ultimi recava-

no come segno distintivo, fece aggiungere una pesante croce di legno, lunga un cubito, che essi dovevano portare appesa al collo senza mai abbandonarla neppure al bagno pubblico. Sopra le chiese cristiane fece costruire piccole moschee con minareti, da dove si gridava la rituale chiamata alla preghiera. Soprattutto fece abbattere gran quantità di chiese. Dall'inizio della persecuzione, cioè a dire da dopo l'anno 1005 fino all'anno 1014, quindi nello spazio di soli 9 anni, 30.000 chiese cristiane furono per ordine suo distrutte e spogliate. Giunse perfino a ordinare la distruzione della Chiesa della Resurrezione a Gerusalemme, ordine che fu parzialmente eseguito (anno 1010).

*Contro i Mussulmani ortodossi volle perpetrare un singolare oltraggio. Gli venne in mente di far sottrarre i corpi di Abū Bakr e di 'Umar dai loro sepolcri in Medina. Gli incaricati di compiere il sacrilegio si misero d'accordo con uno šī'ita locale la cui casa era contigua al recinto dei sepolcri. Quell'uomo permise loro di aprire nel muro una breccia, per la quale, di notte, sarebbero passate le salme. Ma, mentre erano occupati a compiere questo lavoro, scoppiò un uragano. Molti pellegrini, rifugiatisi perciò nella casa dello šī'ita, vedendo la breccia, gli domandarono stupiti a che cosa servisse. Lo sciagurato, già sconvolto dall'uragano, confessò il suo delitto, e gli agenti di al-Ḥākim, presi anch'essi da rimorso, rinnegarono il loro padrone e si convertirono [*all'ortodossia*]. Sotto questo governo detestabile l'Egitto soffriva. Rivolte scoppiavano e venivano represse inesorabilmente. Le scarse piene del Nilo durante due anni consecutivi provocarono la fame: la miseria e la peste si diffusero fra il popolo. Ma con tutto ciò la devozione di al-Ḥākim non cessava di crescere. Consacrò grandi somme all'acquisto di lampadari d'oro e di tappeti sontuosi per la grande moschea del Cairo. Istituì fondi per mantenere i lettori del Corano e per sovvenire i poveri* (Nota: in mezzo a tante stranezze e tanti orrori la sua sollecitudine verso i poveri fu costante e premurosa, secondo le migliori tradizioni mussulmane). *Allo stesso tempo egli vigilava con cura gelosa l'osservanza di tutte le prescrizioni teologiche e rituali. Tormenti e morte punivano le minime mancanze: si moriva, per esempio, per aver mangiato uva secca, per aver venduto pesce senza scaglie oppure per essersi attardati, la sera, ai bagni pubblici. Durante le sue passeggiate notturne attraverso il Cairo al-Ḥākim rendeva egli stesso giustizia sommaria. Al mattino si trovavano i corpi esanimi di uomini impiccati alle loro porte di casa per furti commessi alla vigilia; molti galleggiavano sul Nilo; altri giacevano scannati in mezzo alle strade. (...)*

La sorveglianza che da lungo tempo esercitava sulle donne fu sanzionata da un ordine di inaudita severità: fu ingiunto alle donne, sotto le pene più severe, di non uscire mai dalle loro case. Perfino i calzolai non ebbero più il diritto di vender loro calzature, e se qualche donna avesse guardato alla porta o alle finestre di casa sua o dall'alto di una terrazza sarebbe stata passibile di pena capitale. Questa legge fu applicata per ben sette anni...».

La violenza con cui al-Ḥākim cercava di imporre i principi della morale mussulmana era pari all'incertezza con cui egli si comportava nei riguardi delle varie sette. Al principio, compreso della sua funzione di *imām* ismaelita, fondò l'accademia detta Dāru'l-'ilm (Casa della Scienza), indi sembrò oscillare addirittura fra la *šī'a* e la *sunna*, giungendo persino a farsi sunnita, cosa che non mancò di suscitare meraviglia fra i suoi contemporanei. Giunse ad istituire, nel 1009/400, una *madrasa*, cioè una scuola teologica, sunnita, nella quale insegnavano due *'ulamā'* di rito mālikita, i quali, nonostante ciò, non ebbero lunga vita: al-Ḥākim, ad un certo punto, avendoci ripensato, fece chiudere la *madrasa* ed ammazzare i due maestri.

Infine giungiamo al 1017/408, in cui al-Ḥākim, probabilmente sotto l'influsso di un missionario ismaelita persiano, certo Ḥamza, dichiarò apertamente se stesso incarnazione della Divinità, anzi addirittura Dio.

Osserva Carra de Vaux giustamente che, essendo ritenuto l'*imām* presso gli Ismaeliti incarnazione dell'Intelletto Agente (*al-'aql al-fa''āl*), il fatto che poi pretendesse di venir deificato non costituiva in fondo un'innovazione dottrinaria molto stridente. Piuttosto la novità risiedeva nel fatto che una simile dottrina, anziché essere mantenuta segreta in un'accolta di iniziati, venisse imposta come un Credo a tutta la popolazione, nella stragrande maggioranza nemmeno *šī'ita*. È certo che tale dogma doveva essere già comune ed accettato in un circolo ristretto di amici e sostenitori di al-Ḥākim, difatti al-Ḥamza aveva già avuto come predecessore immediato un altro *dā'ī* non arabo, probabil-

mente turco o persiano come lui, di nome ad-Darāzī, il quale aveva attribuito ad al-Ḥākim la condizione sovrannaturale di incarnazione dell'Intelletto Universale (*al'Aql al-Kullī*). ad-Darāzī giunse una volta a rivolgere, di fronte al popolo adunato, un indirizzo ad al-Ḥākim, conferendogli titoli riservati a Dio solo. Questi omaggi furono bene accetti al califfo, ma suscitarono immensa indignazione, che sfociò in un tumulto tale che ad-Darāzī riuscì a malapena a fuggire. Lasciò immantinenti il Cairo e l'Egitto e si rifugiò in Siria, allora ancora sotto il dominio fāṭimide, ove operò intensamente per stabilire la novella religione incentrata sulla divinità di al-Ḥākim. Dall'opera di questo missionario nacque in Siria la setta gnostica e guerriera dei Drusi, così denominata dal suo nome (Durūz, plurale di Darāzī): essi, in realtà, si chiamano ancor oggi *Muwaḥḥidūna*, ovvero gli Unitari per eccellenza, e vedremo fra poco perché.

Nel 1019/410, morto ad-Darāzī di morte violenta, quasi certamente ucciso per ordine di al-Ḥākim, Ḥamza gli subentrò, cercando di riunire la direzione di tutto il movimento in mano sua e conferendo alla dottrina generale ismaelita quei caratteri innovatori che da allora in poi contraddistinsero la religione drusa. Sempre ammettendo il principio emanatista, del quale si è discorso nelle pagine precedenti, e il ritorno dell'uomo al Principio dei Principi mediante la Gnosi, Ḥamza pone l'accento sulla presenza immediata dell'Uno pre-esistenziale in tutti gli elementi del cosmo ed in tutti i gradi della manifestazione, cioè in ogni momento della teofania delle Gerarchie. Il fatto di riconoscere l'Uno, il Mistero dei Misteri, l'Inesprimibile, in ogni elemento dell'esperienza, conduce l'adepto alla sua palingenesi spirituale: perciò egli definisce se stesso l'Unitario, o meglio l'Unificatore, *al-muwaḥḥid*. Ora, fin qui, non vi è nulla di eccezionalmente strano per l'ambiente teologico ismaelita. Se non che Ḥamza affermava anche che questo Uno, pur sempre presente in tutte le manifestazioni e talvolta anche in modo particolarmente significativo come nelle persone di ʻAlī e di altri personaggi, una volta sola si è manifestato nella sua inesprimibile interezza, ossia nella persona del califfo al-Ḥākim, che è pertanto, il "luogo" (*maqām*) in cui si invera tutta assieme la Realtà Eterna: Ḥamza stesso, in quanto *imām* di al-Ḥākim e guida umana dei suoi adepti, è l'Incarnazione dell'Intelletto Universale, e così via.

Come si vede, Ḥamza era andato ben più in là di ad-Darāzī! Ma non basta ancora: secondo questo immaginoso persiano di Zūzan, la sua dottrina non soltanto abroga tutte le precedenti religioni rivelate, ivi compreso, naturalmente, l'*Islām*, ma persino il *ta'wīl* ismaelita. È interessante osservare che, mentre con l'Ismaelismo sia fāṭimide che riformato (quello dell'Alamūt, di cui si discorrerà in seguito), tutta la storia acquista un significato in vista dell'avvento dell'*imām-mahdī*, prefigurato da tutta una serie di Iniziatori e Maestri dei rispettivi cicli, come Adamo, Noè, Abramo, Mosè, Gesù eccetera, presso Ḥamza questo processo, per così dire, si tipizza in un momento unico, nell'istante messianico in cui egli vive. I predecessori svaniscono come ombre di fronte a questo inimitabile Avvento. Pertanto gli *ḥudūd*, cioè le gerarchie-limiti dell'Ismaelismo, sono nel suo sistema limitate a cinque, quante erano in pratica le persone fisiche che, secondo Ḥamza, le incarnavano in quel momento. A partire dall'Uno, mistero dei misteri, cioè al-Ḥākim, si ha *al-'aql*, cioè l'Intelletto, Ḥamza stesso, poi *Nafs al-kulliyya*, l'Anima Universale, identificato ad un personaggio chiamato Ismāʻīl b.Muḥammad aṭ-Tamīmī, *al-Kalima*, il Verbo, identificato ad un altro personaggio della cerchia, Muḥammad b.Wahb al-Qurāšī; indi abbiamo *as-Sābiq*, il "Precedente", che l'Ismaelismo ragguagliava all'Intelletto, qui retrocesso a quarta persona del Pleroma e identificato ad un personaggio di nome Salāma b.ʻAbdu'l-Wahhāb, indi *at-Tālī*, il "Seguente", già identificato all'Anima Universale, qui posto al quinto luogo del Pleroma e personificato dall'adepto Abū'l-Ḥasan ʻAlī b.Aḥmad as-Samūkī, detto Bahā'u'd-Dīn al-Muqtanā, che poi diverrà il propagatore e continuatore di questa singolare setta nelle regioni ove ancor oggi sopravvive.

Missionari, predicatori e "convincitori" (*mukāsir*) incarnavano successivamente la triade, non più tanto gerarchica quanto funzionale, di *ğidd* (o *ğadd*), *fatḥ* e *ḫayāl*, con tutte le implicazioni relative.

al-Ḥākim, uscito una sera per la solita ronda notturna, si avviò su un asinello seguito da due schiavi verso le pendici del monte Muqaṭṭam. L'asino fu ritrovato sgarrettato ed i servi scannati, le vesti del califfo (in numero di sette, quanti sono i pianeti) sparse per terra: di lui nessuna traccia. Fra le varie versioni della sua scomparsa non manca quella di una congiura femminile per togliere di mezzo questo forsennato nemico dell'amabile sesso (1021/411). Ḥamza dichiarò che l'a-

mato sovrano era entrato in una condizione di "occultamento", dalla quale sarebbe un giorno uscito per tornare come *mahdī*. Poco dopo sparì anche lui, senza peraltro venire ammazzato, come si presume che sia successo all'estroso califfo, lasciando all'ultimo momento al-Muqtanā in qualità di suo vicario. Questi, che per un certo tempo restò in contatto con il nascosto *imām*, cercò di mantenersi in Alessandria in attesa dell'imminente ritorno di Ḥamza dallo Yemen, ma intanto, con le sue numerose lettere pastorali, mandate a tutte le comunità ismaelite fuori dall'Egitto fin nel lontanissimo Sindh, cercava di creare una base logistica per la sussistenza della sua setta. Gli riuscì intanto di fornire la giustificazione ideologica per una rivolta di contadini del Ǧabal as-Summāq in Siria, dove aveva già sparso il seme della predicazione ad-Darāzī. Il proselitismo druso ebbe successo in quella zona ad opera di attivi missionari, ed in breve si formò una comunità, della quale si ha notizia già nel 1032/423, quando l'emiro di Antiochia ne dovette reprimere le bellicose manifestazioni. Due anni più tardi al-Muqtanā stesso si ritirò dalla scena politica, pur continuando a mandare le sue lettere pastorali fino al 1042, anno in cui si può ragionevolmente supporre che, dopo tanti affanni, sia passato a miglior vita.

Da allora i Drusi, pur bellicosissimi, restarono in una teologica attesa passiva del ritorno degli scomparsi *ḥudūd*. Cessata ogni forma di predicazione, i Drusi formarono una confraternita, più che chiusa, ermetica, che - col passaggio dei secoli e data l'endogamia rigorosamente praticata - (si nasce druso da genitori drusi, non è possibile convertirsi al Drusismo) foggiò una vera e propria nazione, addirittura con caratteri razziali chiaramente discernibili. A questi si aggiungano i singolari costumi di questo popolo di pastori e contadini che, vissuto per secoli in simbiosi con popolazioni di religione diversa, specialmente cristiani Maroniti, pratica usi cavallereschi e consuetudini civili che sembrano discendere dalla società europea medioevale: tale è, ad esempio, lo straordinario rispetto per le donne, anche se appartenenti ai nemici e alle vittime delle loro frequenti spedizioni di guerra, cosa piuttosto rara nell'Oriente mussulmano; la monogamia, la severa disciplina morale, che contrasta col gusto per l'avventura e la razzia, eccetera. Si verificò quindi presso i Drusi lo stesso fenomeno che secoli più tardi accadrà ai Sikh indiani: la segregazione di una comunità,

che ha adottato un credo religioso particolare, dà luogo all'isolamento morfologico di una razza. I Drusi, in mezzo ai loro conterranei appartenenti a svariate confessioni cristiane e mussulmane, sono facilmente riconoscibili per la corporatura snella, così diversa da quella tozza e pesante degli altri Levantini, il volto asciutto e grifagno, a cui l'espressione fiera, riservata, accentua un certo carattere di selvatichezza, e quella scioltezza di membra, appena attenuata dalla solennità del portamento, propria a coloro che da secoli sono avvezzi ad usare le armi. Il biondismo, assieme alle alte stature, più frequenti fra di loro ed i finitimi ʿAlawīti che fra gli altri raggruppamenti umani siro-palestinesi, ha fatto nascere la leggenda di una loro remota commistione con i discendenti dei Crociati rifugiatisi nelle montagne dopo la rotta di Ḥiṭṭīn (1187): questa tenace leggenda non è affatto provata, consta solamente che fra i primitivi Drusi vi era qualche nucleo di Persiani o di Iranici in generale (Curdi eccetera) già insediato nel *wādī* Tayyim (monte Hermon). Volendo risalire alle origini della composizione fisica della loro etnia si potrebbe addirittura ricordare come, nella stessa regione, fossero già stabilite, un migliaio di anni prima, le bande di ausiliari Galati di Antioco III. Basti questo particolare per rendere un'idea della mescolanza etnica dalla quale si enucleò il popolo druso.

L'organizzazione della società drusa, guidata da alcune famiglie aristocratiche di probabile origine araba (i banū Buḥtur, che furono amici dei Crociati, ai quali lasciavano credere di essere una setta cristiana, i Tanūḫ, i Maʿan, gli Šihāb e gli Arslān, questi ultimi più probabilmente di stirpe turco-iranica), si è basata, immediatamente dopo il periodo dell'incubazione, che possiamo calcolare nel mezzo secolo seguito alla scomparsa degli *ḥudūd*, su un sistema feudale nel quale le predette famiglie detenevano (e tutt'ora detengono) il potere politico: tale sistema, però, non interferisce affatto sulla singolare divisione "verticale" dei Drusi nelle due caste degli "intelligenti" (*ʿuqqāl*, plurale di *ʿāqil)* e degli "ignoranti" (*ǧuhhāl*, plurale di *ǧāhil*): i primi, distinti dal resto della popolazione anche nelle vesti (turbante bianco e mantello bruno orlato d'argento), sono gli Iniziati, coloro che hanno sperimentato la Verità e ne hanno conosciuto i misteri, gli altri, che politicamente non sono affatto sottoposti ai primi, formano la massa della popolazione, compresi gli emiri ed i personaggi "importanti". Altro particolare sorprendente: degli *ʿuqqāl* fanno parte anche donne.

Queste godono, nella società drusa, di una posizione infinitamente migliore di quella comune alla donna nella società mussulmana ed araba specialmente: teoricamente hanno la parità legale con gli uomini.

Gli *'uqqāl,* che in tutto e per tutto vivono una vita identica a quella degli altri Fedeli, hanno la preminenza nel campo spirituale e sono pertanto tenuti - più degli altri - ad una vita religiosa sobria, a compiere quotidianamente gli atti di culto stabiliti, ad astenersi da bevande stimolanti, dalla menzogna, dal furto e perfino dalla vendetta e dalle scorrerie cosi care ai Drusi. Poiché i Drusi ritengono fermamente che, dopo la morte, essi si reincarnano ancora nella loro comunità, colui che in questa vita non sia riuscito a far parte degli *'uqqāl* può sempre sperare che, in una prossima esistenza, disporrà del viatico sufficiente di "intelligenza" per superare le ardue prove necessarie a raggiungere questo grado, al quale potrà seguire la liberazione finale dell'anima, che salirà alla sfera delle Stelle Fisse. Quali siano queste prove, in che cosa consista l'iniziazione drusa, quale sia la loro dottrina segreta, tutto ciò è assolutamente ignoto. I vicini dei Drusi attribuiscono naturalmente ogni sorta di licenze nel corso dell'iniziazione degli *'uqqāl*, né più né meno di quelle imputate agli Yazīdi e ad altri settari dai loro confinanti ortodossi. Il *Canone* druso, accessibile in manoscritti conservati nelle biblioteche siriane ed occidentali, parzialmente tradotto ed esposto nell'*Exposé de la Réligion des Druzes* (Paris 1838) di Sylvestre de Sacy, ci informa circa le teorie filosofiche, cosmologiche ed escatologiche della loro religione, ma non ci dà nozione circa la parte veramente importante, quella esoterica ed iniziatica.

Ḥamza e al-Muqtanā prescrissero un insieme di comandamenti che dovevano sostituire i cinque "pilastri" dell'*Islām*:

1) La sincerità e la veridicità nei riguardi soprattutto dei correligionari. Nei riguardi degli altri i Drusi praticano senza scrupolo alcuno la cosiddetta *taqiyya*, occultamento della propria fede, ammessa da tutti i Mussulmani e raccomandata specialmente dagli šī'iti. Nel corso dei secoli i Drusi, specialmente i loro capi, si sono lasciati credere alternativamente mussulmani o cristiani, secondo la convenienza politica del momento. Molte loro famiglie praticano la circoncisione o il battesimo (presso una chiesa non cattolica) dei bambini, allo stesso

modo in cui celebrano promiscuamente feste religiose mussulmane e cristiane, pur astenendosi giudiziosamente da pratiche fastidiose, come il digiuno del *Ramaḍān* ed il pellegrinaggio alla Mecca (*ḥağğ*), e visitano altresì con fervore i luoghi di pellegrinaggio appartenenti alle due religioni.

2) L'aiuto reciproco, con deroga di altri comandamenti che lo impediscano.

3) Rinuncia a tutte le religioni praticate prima di divenire Drusi - questo comandamento aveva ragione d'essere al tempo di Ḥamza, non più dopo, quando la comunità si chiuse definitivamente in se stessa.

4) Riconoscere l'unità (*tawḥīd*) di "Nostro Signore" (*mawlānā,* cioè al-Ḥākim) ed essere soddisfatti delle sue azioni quali che siano, rimettendosi ai suoi ordini, trasmessi alla Comunità per mezzo degli *ḥudūd*. Altri comandamenti sono diretti a sostituire le prescrizioni del diritto mussulmano (*šarī'a*): in particolare Ḥamza stabilisce che il divorzio comporta la punizione per ambo le parti, a meno che non vi sia giusta causa per una delle due.

Questi particolari legali dimostrano, se non altro, la profonda trasformazione psicologica e sociale che l'Ismaelismo aveva subito allorché diede origine a questa sua setta estrema, nella quale le istanze "cristiane" riguardanti la posizione dei sessi - precaria e relativa solo ad ogni nuova incarnazione (*«gli esseri umani in sé sono 'angeli', uomini e donne lo divengono per il periodo della loro vita terrena»*) - sono assolutamente all'opposto di quelle affermate dall'autentico *Islām*. Del resto i Drusi, ancora più dei loro maestri fāṭimidi, affermano *l'interconfessionalitá fra tutte le religioni rivelate*, per cui sono sempre pronti ad adottare provvisoriamente quella che loro più convenga sul momento. Attribuiscono però importanza trascendente al carisma, specialmente se cristiano: donde il rimprovero mosso da al-Muqtanā ai Cristiani di non essere fedeli all'ingiunzione di dispensare la grazia soprannaturale conferita da Gesù Cristo alla loro Chiesa per tutta l'umanità, ma di restare fermi su una posizione confessionale-legalitaria[2, 3].

Il carisma è quindi, assai paradossalmente, per questi non cristiani un elemento del *bāṭin* immediatamente presente nello *ẓāhir*,

che, pertanto, agisce di per sé, *ex opere operato*. Ciò spiega il battesimo che essi fanno conferire ai loro bambini in pericolo di morte.

La storia dei Drusi, nel periodo del quale ci occupiamo, non ebbe molto rilievo. Avversari degli ultimi Fāṭimidi appoggiarono la *da'wa* proclamata da Ḥasan-i Ṣabbāḥ in nome del figlio del detronizzato ed ucciso Nizār, di cui si parlerà in seguito, sottraendosi, però, a tutti i tentativi di assorbimento da parte dei grandi Maestri degli "Assassini" di Siria. La loro vera storia inizierà più tardi, al principio dell'epoca ottomana, quando, ad opera di capi militari intelligenti, arditi e spregiudicati, essi acquisteranno peso politico e diverranno un elemento importante nell'equilibrio o, meglio detto, nel perpetuo squilibrio della regione siro-libano-palestinese. Ma ciò non riguarda l'assunto di questa opera.

Note:

1. *Les Penseurs de l'Islam*, *op. cit.*, V, p. 57 e ss.
2. De Sacy, *op. cit.*, II, pp. 502, 538.
3. Hodgson, *The Order of Assassins*, 's-Gravenhage 1955, p. 176.

L'occaso dei Fāṭimidi - inizio della da'wat ǧadīda

L'occaso dei Fāṭimidi fu lunghissimo e splendido: la progressiva diminuzione dei territori facenti parte dell'impero non toccò fino alla fine la saldezza della sua organizzazione e la sicurezza di cui si godeva nel suo centro, cioè in Egitto, paese che, dopo il disordinato governo di al-Ḥākim, tornò a godere dell'antica floridezza. Scomparso al-Ḥākim (1021/411) salì sul trono aẓ-Ẓāhir. Un atto importante del suo regno fu quello di abrogare gli stravaganti decreti del suo predecessore: fu ristabilita la libertà religiosa, anzi, cosa mai consentita fino ad allora, fu permesso agli Ebrei ed ai Cristiani convertiti per forza di ritornare alla fede avita. Purtroppo il califfato di questo sovrano fu segnato da rovesci in Siria, dove l'autorità dei Fāṭimidi era stata sempre precaria.

Giungiamo finalmente al regno del più celebre dei sovrani fāṭimidi, Abū Tamīn Ma'add al-Mustanṣir bi'l-lāhi, il quale fu l'ultimo capo supremo di tutti gli Ismaeliti, successivamente divisi fra i partigiani del suo figliolo maggiore Nizār (Ismaeliti di Persia e cosiddetti "Assassini" di Siria) ed i seguaci del figlio Musta'lī (Ismaeliti di Africa e Yemen). Durante il suo lunghissimo regno (1035-94) l'impero fāṭimide ebbe a soffrire della perdita dell'Ifrīqiyya, dove il vassallo zīrita al-Mu'izz (1016-1062) decise di uscire dall'obbedienza del suo sovrano e di abbandonare la *šī'a*: mal gliene incolse, ché al-Mustanṣir si vendicò terribilmente, mandando a sciamare nell'Africa Settentrionale le due semiselvagge tribù arabe dei banū Sulaym e dei banū Hilāl. In breve lo sfortunato al-Mu'izz si trovò confinato a Mahdiyya ed al breve litorale tunisino, mentre tutta l'Africa del Nord era messa a sacco dai nuovi Arabi, ben diversi dai conquistatori di quattro secoli

prima: quelli erano venuti a diffondere una religione, questi a saziare la loro fame ed a popolare definitivamente le terre conquistate. Da allora data la rovina economica e produttiva di quello che era stato il granaio di Roma: inoltre la sostituzione degli Arabi ai Berberi in molti luoghi significò la degradazione dell'agricoltura stanziale a favore del nomadismo pastorale, con tutti gli inconvenienti relativi: anarchia politica, insicurezza, brigantaggio e, non ultima, l'avanzata del deserto. Fino alle recenti dominazioni europee l'Africa Settentrionale non si riavrà più dal colpo subito con l'arrivo di queste centinaia di migliaia di Arabi in uno stato di civiltà materiale definibile come "preislamico". Oltre a questa grave iattura, la conquista normanna della Sicilia effettuata da Ruggero d'Altavilla fra il 1061 (presa di Messina) ed il 1090 (presa di Malta) distrusse praticamente il predominio mussulmano nel Mediterraneo, né varrà a ristabilire la situazione precedente l'ondata religiosa dei berberi guerrieri Almoravidi (al-Murābiṭūna, i Combattenti, da *ribāṭ*, "fortezza di frontiera", 1056-1147), anche loro della famiglia Ṣanhāǧa, che per un secolo conquistarono e dominarono le terre del Maġrib estremo dal Senegal al cuore della Spagna, imponendo la più rigida osservanza dell'ortodossia islamica.

In questo torno di tempo Genovesi, Pisani e Normanni si affermarono in modo tale che, quando i sovrani Ḥammadī dell'odierna Algeria fondarono la città di Bugia (Biǧāya) nel 1090, ove prima sorgeva l'augustea Saldae, abbandonando la mal sicura Qal'a Ḥammād, dovettero invitare i mercanti italiani a stabilirvisi e perfino permisero più tardi a Papa Gregorio VII di istituire un vescovado a Bona, per promuovere nel loro stato quella fioritura economica che solo un'apertura internazionale gli poteva conferire: l'abbassamento civile dell'Africa Settentrionale ed il suo sminuzzamento politico, conseguenti all'invasione delle due stirpi arabe summenzionate, aveva reso la prosperità economica ed anche la cultura di quella regione tributarie dell'apporto delle aree vicine, il che spesso si manifesterà in modo tumultuario e ancor più rovinoso.

All'alba di questo secolo si assiste quindi ad un generale mutamento nel rapporto di forze fra Cristianità e *Islām* nel bacino del Mediterraneo, mutamento del quale l'affievolirsi della forza fāṭimide è uno dei fattori principali. In Oriente, invece, si preparano altri eventi che permetteranno la robusta ripresa dell'*Islām* ortodosso e la sua definitiva espansione nelle terre del decadente Impero Romano d'Oriente (*Rūm*). Qui si allude, in particolare, all'unificazione delle terre dell'*Islām* dalle frontiere indo-afgane alla Siria, già frazionata in una moltitudine di stati inquieti e precari, compiuta dalla dinastia selǧūchide.

Se, nel decimo secolo, la *šī'a*, specialmente ismaelita, sembra sul punto di dominare tutto il mondo islamico, nel secolo successivo il suo potere politico inizia la china discendente.

A questo punto è necessario fare una breve digressione sugli avvenimenti di Oriente per riallacciarci poi in maniera più adeguata agli inizi della cosiddetta *da'wat ǧadīda*, Nuova Predicazione. Nel contesto di tali avvenimenti si comprenderà anche con maggior chiarezza la situazione dell'anti-califfato fāṭimide del Cairo nel suo periodo finale.

Con l'avvento dei Selǧūchi comincia nell'*Islām* una nuova era, che si può riassumere in due punti. Il primo è questo: ferma restando la permanenza simbolica del califfo 'abbāside sul trono di Baġdād, tutte le terre orientali dell'*Islām* obbediranno d'ora in poi, per centocinquant'anni decisivi, ad un sovrano sunnita, estremamente rigoroso nel far rispettare e nell'imporre l'ortodossia, come frequentemente avviene presso le genti neo-convertite. Il secondo punto è dato dal progressivo insediarsi di compatte tribù turche, con i loro capi, in quelle che potremmo chiamare le "marche occidentali" dell'*Islām*, cioè sull'arco che si estende dall'Āẕerbaiǧān al golfo di Alessandretta, alle porte, quindi, di quella regione che diverrà la Turchia moderna. Ormai da circa due secoli i Turchi spadroneggiavano fin nella stessa Baġdād, come ex-schiavi divenuti di volta in volta pretoriani, soldati di ventura, mercenari, governatori provinciali e, talvolta, piccoli sovrani (ma nessuno di loro fondò una dinastia che per importanza storica o durata fosse degna di venir ricordata: unica eccezione fu quella dei Ġaznavidi, cosi chiamati da Ġazna, o Ġaznīn, loro capitale, dinastia iniziata nel 999/390 da Alp Tegīn, schiavo turco dei Sāmānidi, e illustrata da Maḥmūd, conquistatore di buona parte dell'Īrān orientale a spese dei Sāmānidi stessi e primo islamizzatore duraturo dell'India occidentale con le sue terribili spedizioni, più di undici).

Dalla matrice centroasiatica apparentemente inesauribile dei Turchi due genti si resero negli ultimi tempi famose per disciplina,

coraggio e ferocia: gli Īlek-ẖān (o Qara-ẖān) e gli Oġuzz (o Ġuzz), noti nel tempo non remoto del loro paganesimo come Toquz Oġuzz, i Nove Oġuzz. Questi ultimi, dai quali discendono quasi tutti i popoli che noi abbiamo conosciuto in Occidente come Turchi e Turcomanni, ebbero il loro grande eroe in Selğūch, detto Tīmūr-yalïg "arco di ferro", dal quale discendevano i due fratelli Ṭuġrïl-beg e Čaġrï-beg Dāwūd. Costoro, dopo aver partecipato più o meno come mercenari alle varie guerre intraprese fra Sāmānidi, Īlek-ẖān e Ġaznavidi, vollero stabilirsi nel Ḫorāsān, allora sotto il dominio ġaznavide, col permesso dei suoi possessori. Non ottenendolo ricorsero alle armi ed ebbero pieno successo: conquistate Marw e Nīšāpūr nel 1037/429 spazzarono via tre anni dopo, a Dandānqān, l'ultimo esercito ġaznavide, e tutto l'Īrān settentrionale si aprì alle loro orde, dal lontano Ḫʷārezm (att. Ḫīva) fino al Gorgān e Ṭabarestān sulle sponde del Caspio. Il loro moto non si arrestò qui, ma, con inarrestabile rapidità, continuò verso occidente e sud, distruggendo il dominio dei Buwayhidi, finché, nel 1055, Ṭuġrïl-beg entrò in Baġdād, cancellando la vergogna, per l'*Islām* ortodosso, dell'effettivo potere califfale in balìa a degli šī'iti come erano i Buwayhidi. Il califfo al-Qā'im, grato, diede a Ṭuġrïl il titolo di *sulṭān* e l'appellativo di sovrano dell'Oriente e dell'Occidente, questo ultimo con chiaro riferimento a quella che per gli ortodossi era l'usurpazione fāṭimide. Era però un'usurpazione ancora minacciosa, vitale, se tre anni dopo, approfittando dell'assenza di Ṭuġrïl, il generale buwayhide al-Basāsīrī occupò nuovamente Baġdād, Baṣra e Kūfa, dove, ad orrore dei pii sunniti, per quaranta settimane nelle moschee maggiori si disse, durante l'allocuzione rituale del venerdì, *ḫuṭba*, il nome del califfo del Cairo al-Mustanṣir! Questa parentesi durò poco, finché il Turco non tornò più terribile che mai, e ad al-Basāsīrī, costretto ad accettare battaglia, non rimase che morire sul campo.

L'infaticabile Ṭuġrïl-beg morì a Rayy settuagenario, nel 1063/455, dopo aver creato assieme al fratello un grande impero che dai confini dell'Asia Centrale giungeva al cuore della Siria. Continuò la sua opera il figlio di suo fratello, Alp Arslān, famoso guerriero e avveduto uomo di stato, la cui figura è rimasta come l'ideale turco dell'uomo d'arme: dotato di corporatura gigantesca, di coraggio e destrezza fuori del comune, i Turchi ricordano ancor oggi come, prima della battaglia, si legasse dietro la nuca i lunghissimi baffi (un metro circa)

per poter brandire senza impaccio il suo arco infallibile. A lui si deve l'entrata dei Turchi nella loro patria attuale, l'Anatolia, passando attraverso l'insanguinata Armenia. Ché contro questa si diresse, quando decise di farla finita col "pericolo cristiano". Nel 1064/456, in mezzo ad orrende stragi, prese le città armene di Kar e Āni (Ānīsi), la splendente capitale "dalle mille chiese" di quell'infelice regno. Subito dopo ricondusse all'obbedienza il suo parente Qutulmïš ed il suo stesso fratello Qāwurd, conquistatore del Kermān.

Nel 1071, strappate ai Fāṭimidi le terre di Aleppo, Alp Arslān affrontò a Malāzgerd (Manzikert) l'esercito bizantino comandato dall'imperatore Romano Diogene in persona. La dura forza turca chiuse per sempre la serie delle scorrerie e delle guerricciole stagionali che ogni anno si rinnovavano fra Mussulmani e Bizantini. Sbaragliati i Bizantini (e lo stesso imperatore caduto prigioniero di Alp Arslān, che lo trattò con cortesia e poi lo rimise in libertà), mezza Anatolia, cioè la Cappadocia e l'Armenia, divenne dominio dei Selğūchi. Alle schiere conquistatrici dei guerrieri turchi provenienti dalla Siria e dalla Persia seguirono le donne, le famiglie e gli armenti: tutto un popolo si attestava sulla frontiera, pronto a nuovi balzi in avanti, verso l'Occidente cristiano. Bisanzio stessa era in preda al disordine: l'imperatore, che pure aveva raggiunto un accordo, che salvava il salvabile, con Alp Arslān, si trovò spodestato dal figliastro Michele VII e abbandonato da tutti. I generali Andronico Ducas e Psello, che già lo avevano tradito davanti ai Turchi, dopo averlo preso prigioniero ed averlo costretto ad abdicare, lo fecero accecare con tanta brutalità che egli ne morì subito dopo.

Non sappiamo quanto l'efficiente ed ammirevole governo di Alp Arslān fosse dovuto alle sue attitudini di statista e quanto, invece, fosse dovuto al carattere, alla straordinaria capacità e, non ultima, alla cultura del suo primo ministro persiano, Niẓāmu'l-Mulk ("Ordinamento del Reame", m. 1092). Quest'ultimo fu il grande amministratore, il vero re senza corona dell'impero selğūchide, sconfinato reame popolato da decine di popoli diversi, con grandissime minoranze di altre religioni, governato da innumeri vassalli più inclini al saccheggio ed ai bagordi che all'ordinata amministrazione, e percorso incessantemente da bande turche più o meno intangibili dato che formavano il vero esercito del sultano, la cui presenza, però, non poteva non creare difficili problemi di convivenza con le popolazioni sedentarie

coraggio e ferocia: gli Īlek-ḫān (o Qara-ḫān) e gli Oġuzz (o Ġuzz), noti nel tempo non remoto del loro paganesimo come Toquz Oġuzz, i Nove Oġuzz. Questi ultimi, dai quali discendono quasi tutti i popoli che noi abbiamo conosciuto in Occidente come Turchi e Turcomanni, ebbero il loro grande eroe in Selǧūch, detto Tīmūr-yalïg "arco di ferro", dal quale discendevano i due fratelli Ṭuġril-beg e Čaġrï-beg Dāwūd. Costoro, dopo aver partecipato più o meno come mercenari alle varie guerre intraprese fra Sāmānidi, Īlek-ḫān e Ġaznavidi, vollero stabilirsi nel Ḫorāsān, allora sotto il dominio ġaznavide, col permesso dei suoi possessori. Non ottenendolo ricorsero alle armi ed ebbero pieno successo: conquistate Marw e Nīšāpūr nel 1037/429 spazzarono via tre anni dopo, a Dandānqān, l'ultimo esercito ġaznavide, e tutto l'Īrān settentrionale si aprì alle loro orde, dal lontano Ḫ^{w}ārezm (att. Ḫīva) fino al Gorgān e Ṭabarestān sulle sponde del Caspio. Il loro moto non si arrestò qui, ma, con inarrestabile rapidità, continuò verso occidente e sud, distruggendo il dominio dei Buwayhidi, finché, nel 1055, Ṭuġril-beg entrò in Baġdād, cancellando la vergogna, per l'*Islām* ortodosso, dell'effettivo potere califfale in balìa a degli šī'iti come erano i Buwayhidi. Il califfo al-Qā'im, grato, diede a Ṭuġril il titolo di *sulṭān* e l'appellativo di sovrano dell'Oriente e dell'Occidente, questo ultimo con chiaro riferimento a quella che per gli ortodossi era l'usurpazione fāṭimide. Era però un'usurpazione ancora minacciosa, vitale, se tre anni dopo, approfittando dell'assenza di Ṭuġril, il generale buwayhide al-Basāsīrī occupò nuovamente Baġdād, Baṣra e Kūfa, dove, ad orrore dei pii sunniti, per quaranta settimane nelle moschee maggiori si disse, durante l'allocuzione rituale del venerdì, *ḫuṭba*, il nome del califfo del Cairo al-Mustanṣir! Questa parentesi durò poco, finché il Turco non tornò più terribile che mai, e ad al-Basāsīrī, costretto ad accettare battaglia, non rimase che morire sul campo.

L'infaticabile Ṭuġril-beg morì a Rayy settuagenario, nel 1063/455, dopo aver creato assieme al fratello un grande impero che dai confini dell'Asia Centrale giungeva al cuore della Siria. Continuò la sua opera il figlio di suo fratello, Alp Arslān, famoso guerriero e avveduto uomo di stato, la cui figura è rimasta come l'ideale turco dell'uomo d'arme: dotato di corporatura gigantesca, di coraggio e destrezza fuori del comune, i Turchi ricordano ancor oggi come, prima della battaglia, si legasse dietro la nuca i lunghissimi baffi (un metro circa)

per poter brandire senza impaccio il suo arco infallibile. A lui si deve l'entrata dei Turchi nella loro patria attuale, l'Anatolia, passando attraverso l'insanguinata Armenia. Ché contro questa si diresse, quando decise di farla finita col "pericolo cristiano". Nel 1064/456, in mezzo ad orrende stragi, prese le città armene di Kar e Āni (Ānīsi), la splendente capitale "dalle mille chiese" di quell'infelice regno. Subito dopo ricondusse all'obbedienza il suo parente Qutulmïš ed il suo stesso fratello Qāwurd, conquistatore del Kermān.

Nel 1071, strappate ai Fāṭimidi le terre di Aleppo, Alp Arslān affrontò a Malāzgerd (Manzikert) l'esercito bizantino comandato dall'imperatore Romano Diogene in persona. La dura forza turca chiuse per sempre la serie delle scorrerie e delle guerricciole stagionali che ogni anno si rinnovavano fra Mussulmani e Bizantini. Sbaragliati i Bizantini (e lo stesso imperatore caduto prigioniero di Alp Arslān, che lo trattò con cortesia e poi lo rimise in libertà), mezza Anatolia, cioè la Cappadocia e l'Armenia, divenne dominio dei Selǧūchi. Alle schiere conquistatrici dei guerrieri turchi provenienti dalla Siria e dalla Persia seguirono le donne, le famiglie e gli armenti: tutto un popolo si attestava sulla frontiera, pronto a nuovi balzi in avanti, verso l'Occidente cristiano. Bisanzio stessa era in preda al disordine: l'imperatore, che pure aveva raggiunto un accordo, che salvava il salvabile, con Alp Arslān, si trovò spodestato dal figliastro Michele VII e abbandonato da tutti. I generali Andronico Ducas e Psello, che già lo avevano tradito davanti ai Turchi, dopo averlo preso prigioniero ed averlo costretto ad abdicare, lo fecero accecare con tanta brutalità che egli ne morì subito dopo.

Non sappiamo quanto l'efficiente ed ammirevole governo di Alp Arslān fosse dovuto alle sue attitudini di statista e quanto, invece, fosse dovuto al carattere, alla straordinaria capacità e, non ultima, alla cultura del suo primo ministro persiano, Niẓāmu'l-Mulk ("Ordinamento del Reame", m. 1092). Quest'ultimo fu il grande amministratore, il vero re senza corona dell'impero selǧūchide, sconfinato reame popolato da decine di popoli diversi, con grandissime minoranze di altre religioni, governato da innumeri vassalli più inclini al saccheggio ed ai bagordi che all'ordinata amministrazione, e percorso incessantemente da bande turche più o meno intangibili dato che formavano il vero esercito del sultano, la cui presenza, però, non poteva non creare difficili problemi di convivenza con le popolazioni sedentarie

persiane e siriane, dedite all'agricoltura ed ai commerci. Niẓāmu'l-Mulk fu per tutta la sua vita la "bestia nera" degli šī'iti e ancor più degli Ismaeliti ed Assassini, che finirono per "assassinarlo", come si narrerà in seguito.

L'epoca selǧūchide, si è detto, è caratterizzata dalla grande fioritura della cultura *sunnī* in tutti i campi: il secolo che nasce con la generazione di al-Bīrūnī (m. 1048), profondo ricercatore e scienziato, e si chiude con la morte del matematico astronomo e poeta scettico 'Umar Ḫayyām (m. 1132), conosce l'elegante e sensibile poesia di al-Ma'arrī e assiste alla robusta crescita della lingua e della letteratura persiana, che quasi soppiantano quella araba negli usi civili e di corte dell'*Islām* orientale: per almeno altri sei o sette secoli il persiano sarà la lingua colta di tutti i principati turchi, dall'Anatolia all'Indostān. Sotto l'influsso del mistico e teologo persiano al-Ġazzālī (m. 1111) l'ortodossia legalista accoglie come lecito nutrimento della vita religiosa della comunità l'esperienza mistica, che fino ad allora era stata considerata con malcelato sospetto di eresia, nella fattispecie šī'ita e ismaelita. Egualmente al-Ġazzālī, nemico dichiarato di tutte le stravaganze, persuade i *ṣūfī* che il rigore della loro vita esteriore è la prova della purità della loro esperienza interiore. In questi tempi si stabilisce definitivamente la mutua tolleranza fra le quattro scuole giuridiche (*maḏhab*), sulla cui coesistenza si plasma perfino la struttura della moschea-tipo, come la *madrasa* Niẓāmiyya di Baġdād[1]; la base dei cinque "pilastri dell'*Islām*" (*arkānu'l-Islām*, cioè la confessione dell'Unità di Dio, *tašāhhod*, la preghiera canonica, *ṣalāt*, la decima per i poveri, *zakāt*, il digiuno rituale al mese di *Ramaḍān*, *ṣawm*, il pellegrinaggio, *ḥaǧǧ*), l'ammissione degli stessi fondamenti per l'esegesi teologico-legale del Corano (gli *uṣūlu'l-fiqh),* l'accettazione delle tradizioni della prima generazione mussulmana come cardine della *sunna*, con una certa libertà per la ricerca personale, *iǧtihād*, ossia sforzo, vengono a costituire lo schema conformistico ampio, ed abbastanza libero razionalmente, entro il quale si plasmarono lo spirito ed i costumi della società mussulmana del tempo, schema che, in fin dei conti, fu accettato anche dagli šī'iti "duodecimani": tradizione religiosa e razionalismo si equilibrano a vicenda, ben diversamente che presso la setta ismaelita, ove il magistero occulto, il *ta'līm*, impartiva una conoscenza arcana trascendente le istanze stesse della ragione di

cui si proclamava radice originaria, in quanto espressione del medesimo Verbo divino. In mezzo a questi fermenti di rinnovamento spirituale, letterario ed artistico dell'*Islām* sunnita nell'epoca selǧūchide, si staglia poderosa la figura di Niẓāmu'l-Mulk, che, dopo la morte di Alp Arslān (1072/465), sostenne fra gli altri pretendenti e fece eleggere il figlio di lui, Malik-šāh, un giovane di diciotto anni, che per vent'anni quanti ne visse - lasciò totalmente al vecchio ministro, al quale dava il titolo turco di *ātā-beg*, "signor padre", il peso del governo.

Durante questo periodo lo stato selǧūchide, ancora unitario, raggiunse la massima estensione - dall'Asia Centrale fino alla Siria, dall'Anatolia allo Yemen, con una capitale estiva a Eṣfahān ed una invernale a Baġdād - e il suo più grande splendore, quest'ultimo dovuto quasi esclusivamente alle doti di Niẓāmu'l-Mulk[2]. Questo grande uomo di Stato, prima di venire ucciso dagli Assassini, redasse - in forma di memoriale diretto al sovrano - il *Siyāsat-nāmé*, *Libro della Politica*, che racchiude in eccellente persiano le regole fondamentali del buon governo. Fra l'altro Niẓāmu'l-Mulk trovò il tempo per promuovere e fare approvare la riforma del calendario (1074/467), il cosiddetto *ta'rīḫ-i ǧalālī*, o *malikī*, in onore del sovrano. Non gli riuscì, però, di stabilire le buone relazioni, che a lui stavano tanto a cuore, fra l'autorità spirituale e simbolica del califfo al-Muqtadī e quella militare e politica di Malik-šāh, nonostante il matrimonio del califfo con una figlia del sultano turco: costui avrebbe voluto che il califfo, poco dopo la nascita del figlio Ǧa'far, nipote del Selǧūco, abdicasse a favore di questo. Né gli mancavano i mezzi per far rispettare tale straordinaria pretesa: se non che, come dicono le storie, il califfo fu più svelto ed il sultano morì avvelenato. Dopo Malik-šāh l'epoca dei Grandi Selǧūchi tramonta definitivamente ed il loro potere comincia a frantumarsi, spezzettandosi poi in una serie di sultanati che continuamente mutano padrone e confini. Il figlio e successore di Malik-šāh fu Bärkiyāruq, che trascorse i dodici anni del suo regno a combattere contro zii e fratelli. Cominciò col vincere il fratellastro Maḥmūd, verso il quale sembrava inclinare il favore del califfo, lo stesso al-Muqtadī: al-Muqtadī morì inopinatamente all'età inusuale di trentotto anni. Indi fu il turno dello zio del sultano, Tutuš, governatore di Damasco, che sembrò avere il sopravvento per qualche tempo: perse però e la vita e la partita in campo, a Rayy, nel 1095/488. Poi toccò ad un altro zio, Arslān, che

governava dalle parti del Ḫorāsān, si ribellò e morì assassinato nel 1096/490. Subito dopo cominciò la complicata lotta fra il sultano e gli altri due suoi fratelli: Muḥammad, governatore dell'Āẕerbaiğān, ed il cavalleresco Sanğar, governatore del Ḫorāsān. La guerra finì con un accordo in base al quale i tre fratelli si divisero l'impero (1103/497). Morto il sultano, l'anno seguente gli successe Muḥammad, che trascorse i suoi quattordici anni di regno lottando con i soliti parenti o governatori locali ribelli. Non riuscì a spuntarla con gli Assassini dell'Alamūt, al cui assedio morì - non di ferite - all'età di trentasei anni. Finalmente Sanğar, il più degno della famiglia, ascese al trono, che mantenne combattendo con strenuo valore contro i soliti vassalli e parenti ribelli e contro i Turchi dell'Asia Centrale della sua stirpe Ġuzz, che premevano sulla Transoxiana e che lo vinsero presso Samarqand nel 1141/536. A costoro si aggiunsero, preludio alle invasioni mongole che avvennero settant'anni più tardi, i Qara Qitay (Qara Ḫitāy) di razza mongola provenienti dalla Cina, che lo vinsero e lo fecero prigioniero, liberandolo più tardi, nel 1153/552. Quattro anni più tardi moriva questo estremo difensore turco della civiltà unitaria arabo-persiana, mentre di là dalle frontiere si andavano addensando ben altri e più terribili uragani per l'*Islām*.

Non ci occuperemo, per il momento, dei Selğūchi "minori" che sorsero dal frantumamento del grande impero, e neppure dei loro *ātābeg*, in questi casi generalmente ex-schiavi incaricati dell'educazione militare dei principi, divenuti successivamente detentori del potere reale. Essi appartengono ad un'epoca già diversa, che tratteremo più tardi.

Torniamo invece al Cairo di al-Mustanṣir bi'l-lāhi, che assieme a Cordova e Baġdād era la più splendida città del mondo mussulmano, tanto più che, per le particolari condizioni politiche ed ambientali che conducevano alla concentrazione dei poteri religioso, militare ed economico in una città sola, il Cairo si identificava all'Egitto intero. La città presentava un aspetto veramente stupendo, quale non avrebbe mai più raggiunto nella sua storia, con i dieci quartieri ornati di numerosi giardini e di meravigliose moschee ed i sobborghi ameni e puliti. Il *Safar-nāmé* (*Libro di Viaggio*) del poeta, filosofo e missionario ismaelita persiano Nāṣir-i Ḫosrow, che in quel tempo risiedette in Egitto, ci offre una colorita descrizione della capitale egiziana in quei giorni.

Lasciamogli dunque la parola:

«*Mentre mi trovavo in quella città, nell'anno A.H. 439* (=1047-48*), al re nacque un figlio, per cui egli ordinò pubblici festeggiamenti. La città ed il* bāzār *erano adorni in modo tale che, se li descrivessi compiutamente, qualcuno probabilmente cesserebbe di credermi o di dar credito alle mie descrizioni. I negozi dei venditori di vestiti, dei cambiavalute e così via erano tanto [*zeppi di roba preziosa*], d'oro, di gioielli, monete, tessuti, ricami aurei ed abiti di seta che non vi era più spazio per sedersi. E tutti si sentivano sicuri della [*giustizia del*] Re, né alcuno aveva a temere sicofanti o spie. Tutti avevano fiducia nel Sovrano, certi come erano che egli non avrebbe oppresso alcuno né bramate le ricchezze di alcuno. Là io vidi tali ricchezze appartenenti a persone private che, se volessi parlarne o descriverle, non verrei creduto dai miei compatrioti, dato che, fra l'altro, non sarei in condizione di stimare il loro valore. Inoltre il benessere che notai là non mi apparve in nessun altro luogo. Ricordo ad esempio un Cristiano che era uno dei più ricchi personaggi del Cairo, fino al punto che si stimava impossibile contare i suoi battelli, i suoi beni, i suoi poderi. Ora, un anno - a causa della magra del Nilo - il frumento divenne caro. Il Primo Ministro del re mandò a chiamare quel Cristiano e disse:* "L'annata non è buona, e il cuore del re è oppresso al pensiero dei suoi sudditi. Quanto grano puoi tu darmi, a pronta cassa o a prestito?". "Per benedizione del re e del suo ministro", *rispose il Cristiano,*"ho pronto tanto grano da fornire il Cairo di pane per sei anni". *Si tenga conto che in quel tempo al Cairo vi erano tanti abitanti che quelli di Nīšāpūr, al massimo, ne avrebbero costituito solo un quinto: soltanto chi sia esperto di calcoli di questo genere potrà sapere quanto bisogni essere ricco per possedere grano in quella quantità e quanta debba essere la fiducia del suddito nella giustizia del sovrano, sì che questa condizione e queste fortune possano essere possibili nei loro tempi a tal punto che né il re faccia torto ad alcuno né il suddito occulti o celi nulla dei suoi beni*» (p. 53).

Questa eccezionale prosperità era dovuta principalmente a tre fattori: alla buona amministrazione che non doveva temere, come in altri paesi orientali, le improvvise velleità di sultani o di emiri; alla tolleranza religiosa, che permetteva di intessere traffici coi paesi cri-

stiani e consentiva ai Cristiani ed agli Ebrei egiziani di arricchirsi, collaborando così al benessere comune; alla stabile organizzazione delle milizie, regolarmente pagate dal governo e che, quindi, non vivevano di esazioni imposte alla popolazione civile. Questo ultimo carattere non fu, però, costante durante il califfato di al-Mustanṣir: anzi, il fatto che non durasse fu una delle cause della decadenza finale dei Fāṭimidi. L'esercito, all'inizio del califfato, era composto di circa 215.000 militari, cioè, per quanto riguarda la cavalleria, 20.000 Qayrawānī e 15.000 Bātilī provenienti dalle province dell'Ifrīqiyya, 50.000 Beduini dello Ḥiğāz e 30.000 mercenari di varia provenienza. Né le truppe di fanteria erano meno variopinte: vi erano 20.000 Masmūdī "neri", 10.000 Orientali (Mašāriqa) Turchi e Persiani, in gran parte provenienti dal Daylam, 30.000 Etiopici (Zanğ), altrettanti schiavi (ʿAbīdu'š-širā) ed infine, tra tanti forestieri, anche una legione straniera di 10.000 Guardie Palatine (Sarā'ī).

Purtroppo, come si è detto, questo quadro di sicurezza e di ordine subì sensibili alterazioni dopo il primo ventennio del califfato di al-Mustanṣir, quando lo Stato non riuscì più a far fronte agli impegni finanziari necessari per mantenere l'esercito, ed allora questo cominciò a comportarsi con la popolazione come tutti gli eserciti del mondo in simili circostanze, oppure quando le risse abituali fra armati di stirpe diversa degenerarono in tumulti e battaglie stradali fra Turchi, Persiani, Negri ed Arabi. Una di queste zuffe, di proporzioni maggiori del solito, costrinse il califfo a richiamare dalla Palestina un generale armeno mussulmano, certo Badr al-Ğamālī, che, con le sue milizie disciplinate, represse definitivamente i disordini e, assumendo i pieni poteri, permise al califfo di trascorrere in una pace relativa gli ultimi venti anni della sua esistenza. Diremo, per inciso, che la dittatura di questo guerriero, oltre ad affrettare il processo di assopimento delle energie fāṭimidi, condusse alla lontana a conseguenze fatali per la continuità della dinastia: morto lui e, poco dopo, lo stesso al-Mustanṣir, le redini del potere caddero in mano al figlio di al-Badr, al-Afḍal, che subito approfittò della sua posizione per esautorare l'erede designato di al-Mustanṣir, Nizār, a favore del di lui fratello minore al-Mustaʿlī. Costui aveva l'innegabile vantaggio di essere il marito della sorella di al-Afḍal. Nizār perse in breve la partita, nonostante l'appoggio morale del *qāḍī* di Alessandria, ove era fuggito, e quello concreto delle varie

fazioni militari locali, nemiche di Badr e di suo figlio, guidate dal capo turco If-tegīn. Sconfitto ed imprigionato Nizār venne murato vivo nel carcere: vi sono forti probabilità che tale trattamento gli procurasse la morte (1095).

Naturalmente la setta ismaelita si divise in due parti: quella di coloro che, ritenendo Nizār morto, accettarono praticamente il fatto compiuto e riconobbero al-Mustaʿlī come *imām*, quelli che poi divennero i cosiddetti *Ṭayyībī*, e quella di coloro che, nell'ideale e messianica attesa del solito ritorno in terra dell'*imām* scomparso, si organizzarono, molto più praticamente, in una Nuova Convocazione (*daʿwat ğadīda*), temibile ed efficiente, quella che noi conosciamo come l'Ordine degli Assassini. Fu in questa seconda forma che l'Ismaelismo sopravvisse alla decadenza della dinastia fāṭimide, sua incarnazione politica in un "periodo di manifestazione", che di lì a cento anni si sarebbe definitivamente chiuso. Vediamo in che modo si attuò il trapasso al nuovo "periodo di occultamento".

Si direbbe che al-Mustanṣir stesso, presago del destino che il fatale alternarsi dei cicli storici apparecchiava alla sua dinastia o, più semplicemente, per uscire dal ristagno che una situazione politico-militare imponeva alla sua setta, abbia tentato di conferirle nuovamente quell'impulso che essa possedeva ai tempi del suo antenato ʿUbaydu'l-lāh al-Mahdī, proiettando la sua azione, questa volta, verso l'Oriente e, in particolare, verso quella Persia che in ogni tempo è stata la matrice di movimenti rinnovatori dell'*Islām* o di rivolte, come quella che tre secoli prima aveva portato gli ʿAbbāsidi al califfato. Inoltre la Persia, o meglio il Ḫorāsān, costituiva la retrovia dell'impero dei grandi Selğūchi, la cui esistenza, sin dall'inizio, si era identificata alla causa dell'ortodossia, talché, sin dal 1055, era diventata il formidabile sostegno del califfato di Baġdād: il confronto fra il selğūco Alp Arslān ed i Fāṭimidi era già avvenuto in Siria, con una prima sconfitta di questi, che nel 1070/463 avevano perso le terre da Aleppo fino alle porte di Damasco. Prima o poi, pensava probabilmente al-Mustanṣir, l'urto fra le due potenze sarebbe avvenuto più vicino all'Egitto.

Due furono i personaggi, iranici di nascita se non di stirpe, che si resero interpreti e missionari di questa "nuova predicazione" in Oriente, voluta dal Fāṭimide. Il primo fu il già menzionato Nāṣir-i Ḫosrow, grande poeta in lingua persiana, mistico e filosofo, che divenne,

per mandato di al-Mustanṣir, la *ḥuǧǧa* del Ḫorāsān; il secondo fu il celebre Ḥasan-i Ṣabbāḥ, fondatore vero e proprio della *da'wat ǧadīda*. Una generazione divide queste due personalità eminenti (che fra loro si conobbero, con ogni probabilità): ciò spiega il diverso indirizzo della loro predicazione.

Nāṣir-i Ḫosrow conobbe l'impero fāṭimide in auge, quando la sua influenza abbracciava perfino la vassalla Sicilia, Ḥasan-i Ṣabbāḥ lo vide nella decadenza e probabilmente ricevè il compito, da al-Mustanṣir, di farne rivivere il messaggio spirituale nelle terre di Oriente. Se la predicazione del primo non ebbe un risultato politico appariscente, quella del secondo, uomo di azione energico come ce ne furono pochi, con una chiara visione dei problemi politici, diede origine alla formazione di un vero Stato entro lo Stato ed alla creazione di una nuova religione, unita all'*Islām* unicamente da vincoli filogenetici, una forma di *Religio Perennis* il cui contenuto, in sintesi, era l'attualizzazione immediata del *ta'līm* ismaelita.

Abū Mu'ini'd-Dīn Nāṣir ibn Ḫosrow Marwāzī Qobādyānī nacque nell'anno 394 dell'Egira (1003/4 E.V.) a Qobādyān, cittadina presso Balḫ, da una famiglia agiata di funzionari, alla quale alcuni autori hanno attribuito ascendenza 'alīde. Egli iniziò la carriera di funzionario. Lo ritroviamo, in età virile, segretario ed agente delle tasse al tempo del selǧūco Čaġrī-beg Dāwūd nel Ḫorāsān. Sappiamo che coltivò studi filosofici e letterari e che, cosa notevole per un mussulmano, si interessò fortemente anche di altre religioni. Ignoriamo se la sua famiglia fosse sunnita: questo appare poco probabile non solo perché l'autore, nel parlarci della sua "conversione", non allude affatto all'abbandono di una via religiosa da lui ritenuta successivamente falsa, bensì ad un mutamento di vita interiore, ma anche perché, nel suo *Dīwān*, allude al fatto che le sue convinzioni religiose della maturità erano condivise almeno da suo fratello Abū Sa'īd, lo stesso che lo accompagnò nel suo primo pellegrinaggio e che poi gli compose l'elegia in morte. Quindi è probabile che Nāṣir-i Ḫosrow crescesse in un ambiente, se non ismaelita, almeno šī'ita duodecimano, tanto più se egli era realmente discendente dall'*imām* Riḍā, l'ottavo discendente secondo la linea duodecimana. Evidentemente egli ebbe una formazione elevata e non è da escludere la sua familiarità con i principi locali e la sua presenza alla corte dei Ġaznavidi. Ma la sua biografia

non presenterebbe maggior interesse di quella di tanti poeti e uomini d'ingegno che vissero nella brillante società dell'Īrān esterno fino alla catastrofe mongola, se nella sua vita non ci fosse stato l'incontro spirituale che gli diede un nuovo indirizzo e possentemente gli si impresse nel carattere e nell'anima. Come in molte altre biografie mistiche fu un sogno che fece conoscere a Nāṣir-i Ḫosrow il suo destino più vero, attraverso l'immagine dell'*imām* del Tempo apparsogli di notte. Si era nell'autunno del 1045/437: Nāṣir-i Ḫosrow aveva 42 anni, spesi negli studi, nel lavoro, nei piaceri e nel vino, di cui egli stesso si confessa molto amante. Decide di cambiar vita ed infine, dopo aver riparato la moschea di Ǧūzǧānān, presenta le sue dimissioni dall'impiego, e nel dicembre successivo parte per il lungo pellegrinaggio che durerà sette anni lunari.

Conosciamo dai suoi scritti le tappe di questo viaggio, il quale, più che un pellegrinaggio diretto alla Mecca, sembra una lunga visita a tutti i centri ismaeliti dell'Īrān settentrionale e del Levante. Rašidu'd-dīn Ṭūsī, il famoso storico persiano, racconta - nella parte dedicata agli Ismaeliti del suo *Ǧāmi'u't-Tawārīḫ* - che: «... *Nāṣir-i Ḫosrow, attratto dalla fama di al-Mustanṣir, venne dal Ḫorāsān in Egitto, dove rimase sette anni, durante i quali compì varie volte il pellegrinaggio alla Mecca, ritornando in Egitto ogni anno*». Finalmente, dice lo stesso autore, «*egli tornò in patria, dopo aver compiuto il settimo pellegrinaggio, passando per Baṣra, nell'anno 1051/443*».

Questa narrazione ci fa intendere esplicitamente come egli fosse già ismaelita quando intraprese il viaggio, e non già che venisse convertito in seguito ad un suo viaggio casuale al Cairo. Uscito dalla patria per Šabūrqān e Marw tende a Nīšāpūr, da dove riparte col *Ḫ"āǧah* Abū Manṣūr Muwaffaq. (Si tratta della stessa persona che Rašidu'd- dīn, fondandosi probabilmente sul *Sargozašt-i Sayyid-nā*, presenta come tutore dei tre giovani Ḥasan-i Ṣabbāḥ, 'Umar Ḫayyām ed il futuro Niẓāmu'l-Mulk, compagni di scuola a Rayy, secondo la nota leggenda alla quale si accenna in seguito.) Il suo viaggio procede per lente tappe attraverso Vān, Aḫlāṭ, Bitlis, Arzan, Mayyāfāriqīn, Aleppo e Ma'arratu'n-Nū'mān, dove incontra il grande poeta cieco Abū'l-'Alā'al-Ma'arrī. Dopo aver visitato varie città della Siria e della Palestina, compresi i Luoghi Santi, Nāṣir-i Ḫosrow parte per la

Mecca, dalla quale muove per recarsi in Egitto, dove giunge compiendo un grande arco per Damasco e Gerusalemme. La sua permanenza in Egitto rappresenta il compimento della sua preparazione spirituale alla missione che eserciterà negli anni successivi.

Ivi si compie per il poeta il ciclo iniziatico ed egli viene aggregato alla mistica "famiglia" il cui capo visibile era, in quel tempo, anche sovrano sulla terra, per una coincidenza che mai più si ripeterà, fra *bāṭin* e *ẓāhir*.

Nāṣir-i Ḫosrow, compiuto il suo ultimo pellegrinaggio e ricevuto il mandato del califfo, tornò in patria, come si è detto, dopo sette anni lunari esatti dalla sua partenza. La sua biografia, a partire da questa data, non ci è più rigorosamente documentata. Iniziata la sua missione dovette ben presto rendersi inviso ai fanatici suoi concittadini, i quali, chiamandolo empio, gli assalirono la casa e lo scacciarono dal paese. La fama di lui, tuttavia, doveva essere corsa ben lontano, dato che, nel suo *Dīwān*, egli cita parecchi paesi dell'Īrān orientale dove la sua persona era stata, per lo stesso motivo bandita. Fra tante ostilità e persecuzioni vi fu un'eccezione luminosa: l'emiro del Badaḫšān, 'Alī ibn Asad, a breve distanza dai domini del quale Nāṣir-i Ḫosrow trovò il suo rifugio definitivo, e cioè a Yomgān, nell'alta valle del Kökča, affluente dell'Oxo. All'amicizia che lo univa a questo principe, suo correligionario, siamo debitori di uno dei più cospicui monumenti filosofici e gnostici dell'Ismaelismo, e cioè il commento all'enigmatica *qaṣīda* di Abū Haiṯam, richiestogli da quel signore, e che egli scrisse verso il 1070/462, dandogli il titolo di *Libro riunente le due Saggezze* (*Kitāb-i ǧāmi' al-Ḥikmatain*), titolo allusivo alla saggezza divina rivelata attraverso la religione ed alla saggezza naturale sviluppata dalla filosofia.

Nello stesso luogo egli aveva finito di scrivere il *Viatico dei Viaggiatori* (*Zād al-Musāfirīn*), nel quale sono accennate le persecuzioni che lo avevano obbligato ad abbandonare definitivamente la patria. Nel suo alpestre romitorio impiegò gli ultimi tre o quattro lustri di vita dedito all'elaborazione del suo pensiero e della sua esperienza gnostica, occupato nella cura della piccola comunità ismaelita da lui fondata e che ancora sopravvive nelle alte valli del Pamīr.

Più che l'azione di Nāṣir-i Ḫosrow, le cui tracce sarebbero state cancellate dalla successiva missione di Ḥasan-i Ṣabbāḥ, potente e politicamente pregnante, è per noi interessante il suo pensiero, da poco riscoperto nei suoi veri parametri filosofici dagli studi di H. Corbin, specialmente quelli compiuti sul già menzionato *Kitāb-i ǧāmi' al-Ḥikmatain*, la sua opera fondamentale di conciliazione fra la filosofia naturale di origine greca ed il magistero occulto, entrambi procedenti dalla medesima "Nicchia delle Luci", secondo la nota espressione coranica. Gli stessi problemi, in forma meno filosofica ma più catechistica, vengono affrontati nel *Libro dello Scioglimento e della Liberazione*[3], in particolare quello relativo al tempo, che Nāṣir-i Ḫosrow affronta con linguaggio e con argomenti stranamente simili a quelli dei teologi zoroastriani di pochi secoli prima. Egli distingue un "tempo misurato" dal movimento della Ruota del Cielo e l'eternità che, essendo tempo "non misurato", senza principio e senza fine (per dirla in arabo, contemporaneamente *azal* e *abad),* è puro movimento dello spirito entro se stesso, non soggetto, quindi, al superamento di una distanza che, di per sé, è già simbolo di un moto avvenuto, "caduto nel passato" o "nel ritardo" proprio al mondo creaturale. Importante è del pari la visione intensamente psichica del mondo fisico della Natura, ove Nāṣir-i Ḫosrow percepisce in ogni fenomeno un "gesto" dell'*Anima Mundi* (*Nafs al-Kull*).

Allo stesso modo di Muḥammad Sorḫ Nīšāpūrī, altro commentatore della già citata *qaṣīda* di Abū'l-Haiṯam, egli afferma che la *Natura nasce nella Materia Universale per una contemplazione che l'Anima vi proietta di se stessa,* allo stesso modo che *l'Anima nasce dall'Essere per una contemplazione dell'Intelligenza in se stessa.* L'Anima, quindi, è figlia dell'Intelligenza e la Natura dell'Anima, per cui questa può essere il principio del movimento di quella: la bellezza stessa della natura deriva dal fatto che essa è uno *Speculum Animae*[4].

Al pessimismo manicheo del medico gnosticheggiante Muḥammad ibn Zakariyyā Rāzī (864/250 - 930/320), il Rhazes medioevale, secondo il quale l'Anima, mossa dalla brama di compenetrarsi nel mondo, ha provocato nella Materia sconvolgimenti disordinati, alla fine dei quali essa si ritroverà prigioniera in un orizzonte che non è la sua vera Patria, dal quale però verrà tratta dall'Intelletto (*'aql*, nel senso del *Noûs* manicheo) inviatole dal suo Creatore, Nāṣir-i Ḫosrow risponde con veemenza che *l'Anima non è "caduta" nella Natura, sì da produrre in essa delle Forme, bensì che essa "contempla" attiva-*

mente se stessa nella Natura e che da questa contemplazione nasce la Virtù (la *enérgeia*, direbbe un Neoplatonico), *che è l'origine del movimento della Natura.* Cadute sono, se mai, le anime individuali, i membri del suo Pleroma, dai quali, però, essa è distinta. E qui ritorna il motivo fondamentale ismaelita del trionfo riportato su se stesso dal Terzo Angelo del Pleroma, l'Angelo dell'Umanità caduto nella decima Gerarchia per proprio errore e diventato, per eroica scelta, il Demiurgo del mondo fisico, affinché in esso le sue schiere esercitassero l'energia necessaria per liberarsi. È anche molto importante l'angelologia e la antropologia di Nāṣir-i Ḫosrow: in quest'ultima il nostro Autore, primo fra tutti i pensatori "arabi", si distacca dagli Aristotelici di stretta osservanza, affermando che l'Anima non è soltanto la Perfezione della Forma di questo nostro corpo, bensì di là da essa esiste un *man-i manī* (persiano: "io dell'egoità") che ne è il *ta'wīl*, cioè l'esegesi occulta. Che vuol dire? Che di là dalla vita psichica dell'uomo esiste entro la sua anima un'angelicità pre-esistenziale, l'Io vero che appartiene alla sfera suprema. La crescita segreta di questa virtualità angelica entro l'anima dell'adepto costituisce la dimensione verticale del suo Io, la memoria arcana della sua collocazione in seno alle Gerarchie[5]. Allorché l'adepto compie quest'ascensione interiore «*il suo* pensiero *diventa un Angelo procedente dal mondo originario: la sua* parola *diventa uno spirito procedente da tale Angelo: la sua* azione *diventa un corpo procedente da tale Spirito*»[6]. Si ritrova cioè, in veste ismaelita, la triade mazdaica del Buon Pensiero, della Buona Parola e della Buona Azione (*humata, hūxta, hvaršta*), vista però secondo una prospettiva dinamica che la situa entro il movimento ascendente che, procedendo da una vocazione dell'adepto, è addirittura anteriore alla sua esistenza terrestre.

Con i punti dottrinari qui rapidamente accennati si attua il trapasso filosofico dal periodo fāṭimide dell'Ismaelismo a quello successivo, in cui esso rinascerà, mentre si spegne in Egitto, nelle terre orientali dell'*Islām*, ove acquisterà misteriosamente quell'aspetto iranico, più vicino a certe forme filosofiche ed esoteriche del Mazdeismo che all'*Islām* vero e proprio, per cui a molti studiosi moderni apparirà come una forma autentica di Iranismo, riaffermatosi miracolosamente nella sua patria antica secoli dopo la conquista islamica della Persia. Il trapasso politico, invece, sarà quello attuato da Ḥasan-i Ṣabbāḥ, il

primo Grande Maestro della *da'wat ǧadīda*, del quale ci occuperemo nel capitolo seguente.

Note:

1. v. Asad Ṭalas, *La Madrasa Nizamiyya et son histoire*, Paris 1939.
2. F.M. Pareja, *Islamología*, ed. spagn., vol. I, p. 142, Madrid 1925-54.
3. *Kitāb-e Gošāyeš wa Rahāyeš*, commentato e tradotto da P. Filippani Ronconi, Napoli 1959.
4. H. Corbin, *Histoire*, *op. cit.*, p. 197.
5. H. Corbin, *Le Livre Réunissant les Deux Sagesses*, Tehrān 1953, p. 122; Idrīs 'Imādu'd-Dīn, *Zahru'l-Ma'ānī* (MS.), cap. XIX.
6. H. Corbin, *op. cit.*, *ibidem*; Naṣīru'd-Dīn Ṭūsī, *Taṣawwurāt*, p. 70 del testo persiano, p. 89-90, ed. W. Ivanow, Bombay 1950.

Ḥasan-i Ṣabbāḥ

Le fonti per conoscere la vita di questo straordinario personaggio, a parte gli studi e le edizioni moderne che si indicano nella Bibliografia, sono in primo luogo quelle date dalla stessa autobiografia, nota come *Sargoẕašt-i Sayyid-nā, Le Avventure di Nostro Signore*, che non è giunta a noi intera, bensì citata e parzialmente riassunta da tre storici persiani dell'epoca mongola, i quali ebbero la possibilità di rovistare gli archivi e le biblioteche del castello dell'Alamūt e di altre fortezze ismaelite prima che venissero incendiati dai Mongoli, al servizio dei quali essi si trovavano. Il più antico di costoro è ʿAlā'u'd-Dīn ʿAṭā Malik Ǧuwaynī (1226-83), che nel 1256 accompagnò la spedizione di Hülägü alla distruzione della fortezza centrale dell'Ordine ismaelita e che, sempre al servizio dei Mongoli, nel 1259 fu governatore della conquistata e semidistrutta Baġdād. Il suo *Ta'rīḫ-i Ǧehān-gošā* (*Storia del Conquistatore del Mondo*), opera di prim'ordine, contiene la storia degli Ismaeliti nel terzo volume del testo (ed. London 1912-1937): ivi l'Autore narra come, avendo trovato le cronache dell'Ordine nella biblioteca dell'Alamūt, ne copiasse ciò che gli sembrava interessante prima di consegnare tutto alle fiamme. Il secondo di loro è il medico Rašīdu'd-Dīn (1247-1318), successivamente ministro degli *īlḫān* mongoli Abāqā, Ġāzān e Ulǧaytū, autore del *Ǧāmiʿu't-Tawārīḫ, Raccolta delle Storie*, opera di storia universale notevolissima e per ampiezza di informazione e per lo spirito scientifico che la pervade, veramente inusitato in quell'epoca. Il fatto sorprendente è che, pur essendo l'Autore posteriore cronologicamente a Ǧuwaynī, ed usando pertanto le sue stesse fonti, egli dà degli Ismaeliti in generale e di Ḥasan-i Ṣabbāḥ in particolare notizie molto più precise e soddisfa-

centi che non il suo predecessore. Una terza versione dello stesso racconto è quella trasmessaci da un contemporaneo del secondo autore, certo Abū'l- Qāsim Kāšānī, recentemente scoperta[1], in cui vi sono alcuni particolari mancanti nelle precedenti relazioni. Vi sono inoltre altri frammenti e documenti di non accertata autenticità, come due lettere scambiate fra Ḥasan-i Ṣabbāḥ ed il sultano Malik-šāh, in cui quest'ultimo accusa Ḥasan di aver dato origine ad una nuova religione, corruttrice del vero *Islām* e di traviare gli ingenui montanari del Daylam. Nella risposta, animata da viva energia (ciò che fa sospettare che possa essere autentica) ed elegante nello stile, Ḥasan-i Ṣabbāḥ si difende dalle accuse protestando la sincerità del "suo" *Islām*, accusando gli 'Abbāsidi di essere degli usurpatori, affermando la legittimità del Fāṭimide, mettendo in guardia il Selǧūco contro gli intrighi di Niẓāmu'l-Mulk eccetera.

Un'altra biografia di Ḥasan-i Ṣabbāḥ, indipendente dal *Sargozašt*, è quella contenuta nell'opera del famoso storico arabo ['Izz ad-Dīn Abū'l-Ḥasan 'Alī ibn Muḥammad] ibn al-Aṯīr (1160-1234), *al-Kāmil fī't-Ta'rīḫ*[2], la cui fonte, però, è sconosciuta.

al-Ḥasan b.Ṣabbāḥ [ar-Rāzī, al-Ḥimyārī], o, più semplicemente, alla persiana, Ḥasan-i Ṣabbāḥ, nacque da una famiglia šī'ita duodecimana verso la metà dell'XI secolo E.V. nel centro tipicamente šī'ita di Qumm, ove si venera la tomba della sorella dell'*imām* Riḍā. Suo padre, 'Alī, secondo la tradizione riportata da Rašīdu'd-Dīn, era immigrato in Persia da Kūfa e discendeva da famiglia yemenita, addirittura dagli antichi re ḥimyārīti dell'Arabia meridionale. In realtà la sfumatura *ḥimyārī* è una nota quasi d'obbligo nelle biografie di personaggi celebri, avventurosi o circondati da un alone di tenebroso mistero. Quando era ancora fanciullo suo padre si trasferì a Rayy, dove Ḥasan apprese le lettere e ricevette la sua educazione religiosa, essendo, quasi certamente, condiscepolo di al-Ġazzālī. Nell'autobiografia egli pone l'accento sul fatto di essere stato, fra i sette ed i diciassette anni, soprattutto un ricercatore: la città ove egli si trovava era proprio il luogo più adatto per soddisfare questa sua brama di conoscenza. L'antica Rhagae dell'*Avestā*, città ricca e importante già al tempo dei Medi, presunto luogo di nascita di Zarathuštra e già capitale parthica, era, prima della catastrofe mongola del 1221, un centro attivo di cultura islamica sia ortodossa che eterodossa: basti ricordare i vari ar-Rāzī

menzionati nella storia del pensiero islamico, il primo dei quali citato nelle pagine che precedono.

Del suo periodo di studente si ricorda la leggenda, quasi certamente infondata ma molto romantica, accennata dal Fitzgerald nella prefazione alla sua celebre traduzione delle *Rubā'iyyāt* di 'Umar Ḫayyām. Secondo tale leggenda Ḥasan-i Ṣabbāḥ, 'Umar Ḫayyām, il celebre poeta astronomo e matematico, ed il giovane Niẓāmu'l-Mulk sarebbero stati condiscepoli dello stesso maestro. Poiché erano molto amici avrebbero stretto il patto secondo il quale il primo di loro che fosse riuscito a raggiungere una posizione nella vita avrebbe aiutato gli altri due. Niẓāmu'l-Mulk, dopo qualche anno, divenne primo ministro del sultano, ed allora i suoi antichi compagni di scuola gli ricordarono la promessa. Egli offrì a ciascuno di loro un posto di governo, ma essi rifiutarono: 'Umar Ḫayyām, temendo il peso delle responsabilità di un ufficio, si contentò di una pensione che gli permise di godersi la vita; a Ḥasan, invece, non piacque la prospettiva di restare confinato in provincia, ed egli chiese addirittura un posto a corte. Ottenuta soddisfazione di questo suo desiderio, sarebbe divenuto rivale dello stesso Niẓāmu'l-Mulk, suo benefattore. Spezzata l'amicizia, Niẓāmu'l-Mulk lo mise in cattiva luce agli occhi del sultano, per cui a Ḥasan non restò altra via che fuggire. Andatosene in Egitto, presso al-Mustanṣir, si convertì all'Ismaelismo e preparò la vendetta contro Niẓāmu'l-Mulk, che, come si è detto, doveva morire molti anni dopo per il pugnale di due *fidā'ī*, cioè due "devoti" ismaeliti.

La storia è molto probabilmente una favola, inventata almeno mezzo secolo dopo la morte di Ḥasan-i Ṣabbāḥ. Se non altro perché Ḥasan (morto nel 1124) e 'Umar Ḫayyām (morto più o meno nello stesso giro di tempo) possono essere stati coetanei, ma non lo erano certamente rispetto a Niẓāmu'l-Mulk, che fu ucciso nel 1092, quando aveva già passato la settantina.

Sentiamo ora che cosa dice di se stesso Ḥasan-i Ṣabbāḥ, secondo il brano dell'autobiografia citato da Rašīdu'd-Dīn, che, per lo stile diretto e scarno, ha tutta l'aria di essere autentico:

«*Sin dai giorni della mia fanciullezza, dall'età di sette anni, trovavo molto diletto nelle varie scienze e desideravo diventar dotto in religione: fino all'età di diciassette anni ricercai la conoscenza. Ma restavo attaccato alla setta dei Dodici* Imām *seguita dai miei genitori.*

In Rayy incontrai una persona di nome Amīra Ḍarrāb: di tempo in tempo esponeva e spiegava la dottrina dei Califfi d'Egitto, come prima di lui aveva fatto Nāṣir-i Ḫosrow, ḥuǧǧa *del Ḫorāsān e della Georgia (?). La cosa, però, non aveva avuto successo ai tempi di* Sulṭān *Maḥmūd. Abū 'Alī Sīmǧūr ed una moltitudine di persone avevano accettato il sistema [ismaelita], e così pure Naṣr ibn Aḥmad il Sāmānide e parecchi personaggi della corte di Buḫārā avevano accolto tale dottrina*[3]*. Ora io non avevo mai nutrito alcun dubbio o incertezza circa la mia fede: sul fatto che vi fosse un Dio solo, vivente, costante, onnipotente, forte, udente e veggente, ed un Profeta e un* imām, *che permette e vieta, e Paradiso e Inferno, e comandamenti e interdizioni. Era mia opinione che la religione e la dottrina fossero quelle che il popolo in generale conosceva, in particolare la* šī'a, *e mai mi era venuto il dubbio che la verità dovesse venir ricercata fuori dell'* Islām; *[supponevo pure] che la setta degli Ismaeliti fosse una specie di Filosofia [greca, cioè fuori della Religione], e che il sovrano dell'Egitto fosse un Filosofo. Amīra Ḍarrāb era persona retta e morale. Quando, per la prima volta, mi parlò e mi spiegò le dottrine professate dagli Ismaeliti,* "Amico mio", *gli dissi,* "non starmi a ripetere quello che dicono costoro, poiché è gente fuori della Comunità e ciò *[che dicono]* è contrario alla *[retta]* Dottrina". *Nelle nostre conversazioni avemmo dibattiti e dispute, durante i quali smontò e demolì le mie argomentazioni. [Con tutto ciò] non mi arrendevo, ma quelle parole sortirono il loro, effetto... Amīra mi disse:* "Di notte, quando penserai in sogno (*dar ḫʷāb*), conoscerai qual cosa che ti convincerà".

Nel frattempo persi i contatti con lui, ma trovai molte prove dell'Imāmato di Ismā'īl nei libri della setta e, così seguitando, giunsi agli Imām *'occultati'* (mastūr). *Ne restai sconvolto e mi dissi:* "Questo imāmato dipende da una designazione *[naṣṣ*, del successore da parte dell'*imām* in carica*]* e della trasmissione di conoscenze (*ta'līm*). Io non so quali siano queste".

In tali frangenti caddi preda di una malattia pericolosa e grave. Dio volle che la mia carne e la mia pelle divenissero un poco diverse. Il detto: "Dio mutò la sua carne in qualcosa di meglio che la sua carne ed il suo sangue in qualcosa di meglio che il suo sangue" *si inverò in me. Mi venne di pensare:* "In verità questa setta è veritiera e, per la mia straordinaria paura, non ho voluto ammetterlo... Il tempo estremo è venuto ed io morirò senza aver raggiunto la verità".

Finalmente uscii da quella grave malattia. Trovai un altro Ismaelita di nome Abū Naǧm Sarrāǧ ('il sellaio'): chiesi a lui che mi informasse della sua setta ed egli mi espose ciò che ricercavo, con spiegazioni ed analisi, sì che io venni informato dei punti astrusi e della sua realtà finale. Indi cercai di prestare giuramento di fedeltà presso un'altra persona, di nome Mu'min, alla quale lo šayḫ *'Abdu'l-Malik-i 'Aṭṭāš aveva concesso la licenza di [diffondere la]* da'wa. *Egli disse:* "Tu sei Ḥasan (buono, bello): il tuo rango è superiore al mio, che sono *[solo]* Mu'min (credente): come posso io ricevere il tuo giuramento ed il tuo impegno di seguire l'*imām*?". *Dopo molte mie insistenze egli accolse il mio giuramento. Indi, nel mese di* Ramaḍān *dell'anno 464* (1076 E.V.), *'Abdu'l-Malik-i 'Aṭṭāš, in quel tempo* dā'ī *di Eṣfahān e Āẕerbaiǧān, venne a Rayy. Dopo avermi visto mi approvò e mi diede, nella* da'wa, *l'incarico di* nā'ib. *Mi disse:* "Devi andare alla corte *[dell'imām]*" ».

Fino a qui giunge la reale autobiografia, ma non vi è dubbio che la descrizione dei suoi successivi movimenti fatta da Rašīdu'd-Dīn provenga dalla stessa fonte. Dai passi che precedono risulta evidente che la *da'wa* fāṭimide era già ben radicata e diffusa in Persia prima della predicazione di Ḥasan-i Ṣabbāḥ e che la missione di Nāṣir-i Ḫosrow aveva lasciato tracce sensibili in diverse parti dell'Īrān settentrionale. Sia costui che 'Abdu'l-Malik-i 'Aṭṭāš erano personaggi di grande influenza, le cui opere letterarie e filosofiche avevano molti lettori negli ambienti sunniti, come testimonia lo stesso Ibn al-Aṯīr. Lo Hodgson[4] esprime il parere che la stessa dottrina diffusa successivamente da Ḥasan-i Ṣabbāḥ risalga ad 'Abdu'l-Malik-i 'Aṭṭāš e sia stata da lui resa semplicemente più popolare traducendola dall'arabo in persiano. Ḥasan-i Ṣabbāḥ partì quindi per l'Egitto, seguendo un lunghissimo itinerario che aveva probabilmente lo scopo di fargli rendere conto, prima, della situazione della *da'wa* nella Persia settentrionale ed in Siria, sì da poterne poi riferire al califfo al-Mustanṣir. Da Eṣfahān, dove si trovava nel 1076, passò nell'Āẕerbaiǧān, da dove successivamente si diresse a Mayyāfāriqīn: da quest'ultima città fu cacciato dal *Qāḍī* per aver affermato l'illiceità di interpretare le cose della re-

ligione da parte dei singoli, tale interpretazione appartenendo solo all'*imām*. Andò a Damasco, ma non gli riuscì di continuare da lì il viaggio per via di terra in Egitto, a causa di operazioni militari che impedivano ogni comunicazione per quella strada. Si recò quindi a Beirūt, ove si imbarcò per l'Egitto, giungendo al Cairo il 30 agosto 1078. Si narra che fu molto bene accolto dai dignitari della corte fāṭimide: Ibn al-Aṯīr giunge ad affermare che al-Mustanṣir stesso avrebbe indicato a Ḥasan-i Ṣabbāḥ il proprio figlio Nizār quale erede presuntivo al trono: la storia è indirettamente confermata dalle fonti anti-Nizār, col dire che, interrogato l'*imām* circa il suo erede, egli avrebbe detto "Abū Manṣur", *kunya* che, allora, veniva attribuita a Nizār e che più tardi sarebbe stata data a suo fratello al-Musta'lī. Le condizioni in cui Ḥasan-i Ṣabbāḥ vide l'Egitto erano notevolmente diverse da quelle in cui ci visse Nāṣir-i Ḫosrow. La pace che Badr al-Ǧamālī aveva imposto al paese con la sua personale dittatura era più simile al sonno comatoso di un ammalato che alla placida energia di un organismo in regolare sviluppo. Ignoriamo se sia vero o no, ma poco dopo, secondo quanto narra Rašīdu'd-Dīn, Ḥasan-i Ṣabbāḥ si mise in contrasto con l'onnipotente dittatore, per cui in breve venne imprigionato, indi espulso dal paese, a bordo di una nave "franca" diretta in Ifrīqiyya. La storia della sua rivalità con Badr o della sua lite con costui a proposito del *naṣṣ* di Nizār sembra poco attendibile: appare piuttosto come una leggenda inventata per sottolineare la sua fedeltà verso la "giusta causa", quando questa "giusta causa" non esisteva ancora, dato che al-Mustanṣir era ancora vivo e, quindi, suo figlio (il maggiore) non aveva ancora subito la nota usurpazione. Non si sa nemmeno di sicuro se Ḥasan-i Ṣabbāḥ ebbe realmente qualche incontro significativo col vecchio califfo, sembra addirittura che non lo abbia mai personalmente incontrato. In ogni caso pare certo che, dopo un anno e mezzo o due anni di permanenza nel regno in terra dell'*Imām*, il nostro missionario se ne dovesse andare, con le buone o con le cattive. La nave su cui era imbarcato, uscendo da Alessandria, incappò in un fortunale come ce ne sono frequentemente a mezzo inverno: ridotta la velatura dovette virare di bordo e, anziché verso l'Africa, si diresse verso la costa siriana, dove naufragò. Ḥasan-i Ṣabbāḥ, salvatosi dal naufragio, via Aleppo e Baġdād tornò in Persia, questa volta molto più rapidamente. Giunse a Eṣfahān il 10 giugno 1081, con un piano ben chiaro in testa,

che condusse a termine con inflessibile energia per tutto il resto della sua vita. Sembra che egli abbia compreso due elementi essenziali: la causa ismaelita, ormai, in Egitto sopravviveva a se stessa; occorreva farla vivere di nuovo in Oriente, in Persia, ove i due fattori opposti dell'ostilità governativa, da una parte, e le diffuse complicità ambientali, dall'altra, le avrebbero conferito quel mordente che in Occidente aveva perduto già da un secolo. Il secondo elemento sembra essere stato quello di accoppiare la causa dell'*Imām* ad una rivolta generale contro i Selǧūchidi, difensori dell'ortodossia sunnita, sì, ma anche - in molti casi - oppressivi tiranni delle popolazioni persiane dei centri minori. Questa è probabilmente la ragione per cui, agli inizi della *da'wa* di Ḥasan-i Ṣabbāḥ, si registrano tanti nomi di artigiani e di rappresentanti di quelle classi agricole iraniche che facevano le spese di tutte le guerre e di tutti gli insediamenti militari e pastorali delle bande turche del sultano.

Oltre a ciò il potere selǧūchide portò ad un mutamento sostanziale nei quadri dirigenti della società persiana del tempo. Al posto della classe dei *dehqān*, piccoli e medi proprietari agricoli che continuavano l'antica nobiltà campagnola dell'epoca sāsānide, troviamo ora al vertice della società persiana, immediatamente dopo il sultano e la sua nobiltà di servizio, formata da nomadi turchi ed iranici (Curdi eccetera), una burocrazia di intellettuali reclutati dai Selǧūchi fra la popolazione persiana, che avevano il compito di amministrare l'impero. L'antica relazione patriarcale fra il signore persiano, o arabo iranizzato, ed i contadini, suoi immediati dipendenti, si spezza. Un diaframma formato da intellettuali privi di rapporto diretto con "la terra", cittadini per aspirazione innata, separa sempre di più il popolo dallo Stato, costituito dal Sultano, dal suo esercito e dalla sua burocrazia. Sotto un certo punto di vista, come osserva l'iranologo russo Bart'old, l'Ismaelismo persiano si afferma fra il popolo proprio perché appare come un tentativo di ritorno a condizioni politico- sociali arcaiche ad esso più congeniali, in quanto fondate su una collaudata tradizione.

Per i primi nove anni Ḥasan-i Ṣabbāḥ condusse la propaganda attraverso l'Īrān meridionale; "da Kermān a Yazd", indi tornò a Eṣfahān, da dove partì per il sud, il Ḫūzestān montuoso. Indi fu la volta del nord, e Ḥasan-i Ṣabbāḥ rivolse la sua attenzione a quelle province

che, per ragioni geografiche e umane e scarsa accessibilità, erano state frequentemente ribelli all'autorità centrale, quali il Daylam, da dove era discesa la casata dei Buwayhidi šī'iti, il Gīlān, anche quello nido di ribelli 'alīdi, discendenti dagli Zayditi del Ṭabarestān, da dove provenivano anche gli Ziyāridi che avevano governato fino a poco prima la regione fra Rayy e Qazwīn. Spostandosi ad est, sugli attuali confini fra l'Afġānistān e l'Īrān a nord del Seistān, rivolse la sua attenzione anche a quell'ampia regione montuosa nota allora come Quhistān, nei cui pressi le oasi-città di Tūn, Qā'in, Tabas, Birğand e Dara rappresentavano la porta di entrata dal Ḫorāsān alla Persia vera e propria. Queste due regioni geografiche, con profonde tradizioni ribellistiche ed 'alīdi, divennero il perno della successiva *da'wa* di Ḥasan-i Ṣabbāḥ.

Si trattava ora di sostituire la predicazione clandestina, fondata su case private e nuclei urbani abitati da favoreggiatori, con una *da'wa* basata su solide fortezze tenute da guarnigioni fedeli a tutta prova, dalle quali potesse irradiarsi un'azione volta a volta di appoggio a gruppi ismaeliti, di disturbo e distruzione di fazioni avverse, di intimidazione nei riguardi delle città vicine. Ḥasan-i Ṣabbāḥ comprese che solamente creando una base statale-militare indipendente avrebbe posseduto quella forza necessaria per imporre prima il credo ismaelita, poi il dominio temporale dell'*imām*.

Dopo il suo giro nel Ḫūzestān si recò, con tutta probabilità, nella città di Dāmġān, da dove, per tre anni, mandò missionari nelle vicine montagne del Māzanderān ed in quelle più lontane verso ovest del Daylam (Daylamān) per convincere e preparare le popolazioni locali alla venuta dell'*imām* ed alla rivolta contro il dominio selğūchide. Poco dopo scelse come primo obiettivo la fortezza imprendibile dell'Alamūt a nord di Qazwīn, a ridosso della strada maestra che da Rayy conduce verso l'Āẕerbaiğān e di quelle vie che da Qazwīn conducono verso Hamadān e verso i due 'Irāq. Un nodo strategico, quindi, di importanza fondamentale. La fortezza era molto antica ed era appartenuta ai re del Daylam prima della conquista araba e della diffusione dell'*Islām* (la regione, si sa, era restata a lungo zoroastriana e si convertì all'*Islām* pacificamente, preferibilmente alla confessione šī'ita, diffusa dalle famiglie 'alīdi alle quali si è accennato). Il nome del castello - generalmente interpretato "nido di aquila" - è di origine sconosciuta; non è da escludersi che si tratti di un toponimo pre-indo-

europeo, come se ne trovano tanti nell'Īrān settentrionale (Āmul, Āmū Daryā ecc.). Si diceva che un re locale, andando a caccia, perdesse l'aquila addestrata che usava a guisa di falcone, e che quest'aquila volasse sulla cornice rocciosa ove sorse più tardi la fortezza: il re, scorgendo il rapace lassù, ebbe appunto l'idea di costruirci il castello, dicendo nel dialetto locale: "*ālūh āmūt!*" ("l'aquila ha insegnato" - *āmūt*, però, significa anche "nido").

Nell'860 il principe 'alīde della regione ricostruì il castello che, al tempo di Ḥasan-i Ṣabbāḥ, si trovava nelle mani di un altro 'alīde di nome Mahdī, vassallo del sultano Malik-šāh.

Da Šāhriyār-kūh, nel Māzanderān, Ḥasan-i Ṣabbāḥ mandò ad Alamūt un suo abile *dā'ī*, certo Ḥusayn Qā'īnī, il quale si preoccupò di convertire la popolazione locale, indi la guarnigione della fortezza. Compiuto ciò Ḥasan-i Ṣabbāḥ venne di persona ed alloggiò ad Andiğrūd, nei pressi del castello. Invitato Mahdī a convertirsi, quello apparentemente accettò, ma non fece entrare nella fortezza i fedeli di Ḥasan-i Ṣabbāḥ. Seguiamo ora la narrazione di Rašīdu'd-Dīn[5]:

«*Nostro Signore... venne ad Andiğrūd, che è accanto ad Alamūt, nel mese di* Rağab *dell'anno 483* (1090)*: ivi si stabilì per certo tempo. A cagione della sua grande ascesi e pietà molti si fecero suoi discepoli ed accettarono la* da'wa. *Finalmente, nella notte del mercoledì del 6* Rağab *del medesimo anno, egli venne alla fortezza di Alamūt e, avendo dichiarato il suo nome come* dehḫodā ("capo di villaggio", titolo. Qui si riferisce ad un passo precedente, ove si menziona il *dehḫodā* Ḫosrowšāh, suo discepolo, che venne a lui dal villaggio Čenāšāk presso Astarābād, n.d.T.), *visse nella fortezza segretamente. Ora, in tempi antichi, quel luogo era stato chiamato Aluh (Ālūh) Āmūt - cioè a dire "il nido dell'aquila" - e per una coincidenza strana e meravigliosa le lettere di Aluh Āmūt, secondo il calcolo numerico* (cioè facendo la somma dei valori numerici delle lettere, secondo l'uso arabo dello *abjad*), *davano la data della sua ascesa entro l'Alamūt, proprio quando lo portarono di nascosto entro la fortezza. Quando l' 'alīde Mahdī si rese conto della situazione non ebbe più scelta, e gli fu data licenza di andarsene.*

Come prezzo della fortezza egli (Ḥasan-i Ṣabbāḥ) *scrisse un [buono per] 3000* dīnār *d'oro, da riscuotersi presso il signore di Girdkūh ed il capo (ra'īs) di Dāmġān, Muẓaffar, l'amministratore che*

aveva segretamente accettato la da'wa. *Data la sua estrema severità e pietà Ḥasan usava scrivere note brevi e stringate, sicché la tratta fu redatta come segue: in poche linee e curve egli scrisse:* "*Ra'īs* Muẓaffar - Dio lo custodisca! - pagherà la somma di 3000 *dīnār* quale prezzo della fortezza di Alamūt all' 'alīde Mahdī - pace sia sul Profeta Eletto e sulla Sua Famiglia. - Iddio ci sia bastevole, ché Egli è Custode eccellente!".

L' 'alīde prese questa tratta, ma pensò: "*Ra'īs* Muẓaffar è un gran personaggio, l'inviato stesso dell'emiro Dād Ḥabašī ibn Altūntāq: come potrà costui pagarmi qualcosa su ordine di questa oscura persona? Dopo un certo tempo al-Mahdī giunse a Dāmġān in condizioni di bisogno e decise di tentare quella tratta col *ra'īs* Muẓaffar. Immediatamente il *ra'īs* baciò lo scritto e gli diede l'oro" »[6].

La conquista dell'Alamūt fu l'inizio di una serie di simili imprese, delle quali si discorre in seguito, che caratterizzarono fino alla fine l'Ismaelismo persiano. Alle schiere di adepti "fedeli fino alla morte", i *fidā'iyyūn*, che vivevano nelle città mescolati alla folla di coloro che seguivano diverse confessioni, si aggiunse la presenza instante e minacciosa di una catena di fortezze inespugnabili che avevano il duplice vantaggio di essere al ridosso delle principali vie di comunicazione fra l'est e l'ovest e di cingere, come un baluardo, regioni prevalentemente montane, totalmente governate dal gran *dā'ī* del Daylam. Nella volontaria reclusione entro la fortezza dell'Alamūt giganteggia la figura di Ḥasan-i Ṣabbāḥ: si narra come, totalmente immerso nelle sue meditazioni e nella direzione dell'Ordine, non uscisse mai più dal castello, ove morì trentacinque anni più tardi. Sarebbe salito sul tetto della sua abitazione due volte soltanto. La sua severità di vita - che appare in contrasto con la dottrina gnostica da lui professata, per la quale non solo tutte le diverse religioni sono virtualmente abrogate, ma anche la stretta osservanza dei comuni comandamenti sembra perdere ogni importanza - appare impressionante: mise a morte i suoi stessi due figli in due occasioni diverse, uno perché implicato in un omicidio (probabilmente la morte di Ḥusayn Qā'īnī, avvenuta nel 1102) e l'altro, sembra, perché dedito al vino. Contrariamente all'uso arabo-islamico mandò lontane le donne di casa, moglie e figlie, ogni qualvolta la sua fortezza si trovò investita da operazioni belliche: da allora in poi i capi ismaeliti presero l'abitudine di non avere accanto donne e famiglia allorché essi esercitavano funzioni militari in campo.

Attorno all'epoca della presa dell'Alamūt anche le comunità ismaelite cittadine si risvegliarono a nuova vita in seguito alla propaganda di Ḥasan-i Ṣabbāḥ: e dei suoi *du'āt.* La loro attività è seguita con preoccupazione dall'onnipresente Niẓāmu'l Mulk, che ne indovina il reale pericolo e adotta subito energiche misure per stroncarla. Comincia quindi la serie degli *assassinii* (il vocabolo, però, è posteriore) di avversari politici e religiosi, soprattutto politici, seguiti da massacri di Ismaeliti o per iniziativa della folla sunnita fanatizzata o per ordine di capi turchi imprudenti, fino a quando il terrore incusso dall'Ordine e l'equilibrio delle forze impose una pace relativa. Il ricorso all'omicidio come sistema di punizione o mezzo di ammonimento non è nuovo nella storia dell'*Islām*: esso fa parte della "guerra santa segreta", *ǧihād ḫafī*, era stato largamente impiegato dagli Ḫāriǧiti e da gruppi estremisti šī'iti, i cosiddetti "strangolatori" (*ḫunnāq*). Ma presso nessuno di quei gruppi, osserva lo Hodgson[7], fu data all'assassinio quell'importanza politica che avrebbe rivestito presso i Nizārī. Il primo ammazzamento del genere ebbe probabilmente luogo a Sāvah, a breve distanza da Qumm e da Rayy, un paio d'anni dopo la presa di Alamūt. La popolazione aveva osservato che, durante le celebrazioni mussulmane comuni, un gruppo di šī'iti si riuniva da parte, per compiere le preghiere separato dagli altri. Le autorità arrestarono diciotto di loro, li interrogarono e poi li rilasciarono. Poco dopo essi cercarono di convertire il *muezzin* locale, oppure, una volta che l'ebbero convertito, furono da lui traditi. Comunque sia il *muezzin* fu da loro ucciso: Niẓāmu'l-Mulk, che aveva giustamente subodorato la vastità della congiura dei *bāṭinī*, si interessò personalmente del fatto e ordinò l'esecuzione del responsabile, certo Ṭāhir an-Naǧǧār ("il Falegname"). La sua morte fece seguito a quella di suo padre, un predicatore, ammazzato a Kermān dalla folla fanatizzata contro gli Ismaeliti. Intanto Ḥasan-i Ṣabbāḥ si preoccupava di tenere saldamente tutto il distretto circostante l'Alamūt, chiamato Rūdbār, già descritto dal geografo al-Qazwīnī nei suoi *Āṯāru'l-Bilād* come un'orrida regione coperta di rocce e di foreste e, per colmo di "inciviltà", abitata da Daylamiti eretici e ribelli. In realtà questa zona è percorsa da alcune vallate fertili, che

permettono vita indipendente ai villaggi, i suoi unici raggruppamenti umani. Nell'epoca alla quale ci riferiamo le popolazioni locali obbedivano ad un'aristocrazia ereditaria che abitava in castelli e case fortificate. Impadronirsi di questi con la forza o con la persuasione fu il compito che si assunse Ḥasan-i Ṣabbāḥ all'indomani del suo insediamento. E ci riuscì ben presto. Uno dei castelli più importanti, quello di Lammasar, fu da lui occupato nel 1101, o, secondo Rašīdu'd-Dīn, nel 1096: la fortezza, posta in cima ad una roccia dalla quale si domina lo Šāh-rūd, fu conquistata da Buzurğummīd (Bozorg-omīd), luogotenente e successore di Ḥasan-i Ṣabbāḥ, che costrinse la popolazione locale a scavare canali onde provvedere di acqua la roccaforte, nella quale egli fece costruire palazzi e giardini, uno dei quali occupava l'area del cimitero degli antichi re del Daylam. Sei anni più tardi, con la tecnica abituale, gli Ismaeliti si impadronirono della fortezza di Girdkūh, a sud di Dāmġān, che domina le vie verso il Ḫorāsān e che rappresentava la cerniera fra la catena dei possessi ismaeliti siti nelle province settentrionali ed i loro recenti insediamenti nel Quhistān. In questa zona montagnosa, situata, come si è detto, fra il Seistān ed il Ḫorāsān, il *dā'ī* Ḥusayn Qā'īnī, uomo del posto, svolse fra il 1091 ed il 1092 intensa propaganda su un terreno quanto mai propizio alla ribellione.

L'intera provincia sopportava a stento le angherie dei locali governatori selğūchidi. Un episodio, la pretesa di un alto ufficiale turco di avere la sorella di un signore locale della nobile stirpe dei Simğūr, diede luogo ad una sollevazione generale. Qui non si trattò più di conquistare con inganno o stratagemmi le varie fortezze. La *da'wa* ismaelita divenne la bandiera di rivolta di un'intera popolazione solidale contro l'oppressore straniero. In breve Zūzan, Qā'in, Ṭabas, Tūn, Turšīz e Birğand caddero nelle mani dell'agente di Ḥasan-i Ṣabbāḥ: una regione intera si trasformava in uno stato ismaelita. Più a nord gli Ismaeliti conquistarono, senza colpo ferire, la fortezza di Girdkūh, aiutati dallo stesso governatore di Dāmġān, il Muẓaffar del quale si è già parlato. Costui, che era stato segretamente convertito dal maestro di Ḥasan-i Ṣabbāḥ, 'Abdu'l-Malik ibn 'Aṭṭāš, convinse l'emiro Dād Ḥabašī, dal quale dipendeva, a fargli affidare la piazzaforte dal sultano Malik-šāh. Avutala la fece riparare, rafforzare e provvedere di abbondanti vettovaglie, munizioni ed armi a spese del Sultano stesso. Fatto

ciò si dichiarò seguace di Ḥasan-i Ṣabbāḥ, al quale passò con armi e bagagli. Per ben quarant'anni, quanti gliene restavano da vivere, comandò la fortezza (che controllava, praticamente, tutte le vie che uniscono il Ḫorāsān e la Persia propriamente detta).

Ma il colpo peggiore per Malik-šāh, la cui capitale estiva era, come si è detto, Eṣfahān, fu vibrato da Aḥmad, figlio di 'Abdu'l-Malik ibn 'Aṭṭāš, nel 1100. Costui, allorché suo padre fu costretto alla fuga, ebbe licenza di rimanere nella capitale perché si riteneva che non condividesse le idee paterne. Di questa circostanza egli approfittò per lavorare meglio a favore della causa ismaelita. Vicino alla città vi era la fortezza di Šāhdiž, tenuta da mercenari daylamiti. Lo storico Rāwandī ci narra come Aḥmad, divenuto maestro di scuola dei figli di quei soldati, riuscisse in breve a conciliarseli, indi a convertirli al credo ismaelita: da lì ad impossessarsi del castello il passo fu breve.

Poco tempo più tardi gli Ismaeliti si impadronirono di un'altra fortezza presso Eṣfahān, Ḫalinğān, a quanto si narra con lo stratagemma escogitato da un falegname, il quale fece ubriacare completamente la guarnigione durante un banchetto da lui stesso offerto. Dopo questi fatti la psicosi degli Ismaeliti dilagò, accresciuta dal terribile ammonimento degli assassinii - uno dei primi fu quello di Niẓāmu'l-Mulk -, dalla minaccia crescente delle loro fortezze e delle loro escursioni e dalle terribili dicerie che circolavano sui loro riti, che si supponevano nefandi, e sulle loro credenze. Si giunse al punto che gli emiri del sultano Bärkiyāruq, succeduto a Malik-šāh, gli chiesero permesso di comparire in sua presenza in cotta a maglia, timorosi di ricevere, una volta lontani dalle loro tende, una pugnalata tirata da qualche *fidā'ī* travestito da domestico di corte o da guardia del corpo del sultano stesso!

Molto più lontano, all'estremo sud della Persia, nel Ḫūzestān montagnoso, Abū Ḥamza, un *dā'ī* recentemente tornato dall'Egitto, conquistò due fortezze presso la città natale di Arrağān, già covi di banditi. Da lì egli si mise in condizione di dominare indisturbato le vie percorse dalle carovane dirette in 'Irāq ed al Golfo Persico, seminando il terrore nei distretti di Arrağān e Zīr[8]. Più ad ovest la località alla quale si spinse questa prima ondata ismaelita fu la città di Takrīt, sul medio Tigri a nord di Baġdād, il cui governatore, uno šī'ita duodecimano, consegnò la cittadella al missionario ismaelita, il persiano Kaiqobād, che la tenne per una dozzina d'anni, fino a quando fu costretto

ad arrendersi ad un altro šī'ita duodecimano, il capo arabo Ṣadaqa, ricordato come esempio di coraggio e di cavalleria. Pare che il primo possessore della piazzaforte fosse indotto dall'inganno a cedere a Kaiqobād, perché lo riteneva suo correligionario: espiò il suo errore venendo ucciso dagli infuriati emiri di *Sulṭān* Bārqiyāruq, nonostante che questi cercasse di farlo risparmiare.

Tutta questa catena di insurrezioni ebbe, quindi, il risultato di fornire nel giro di pochi anni una solida base territoriale in Persia, nel cuore dei domini selğūchidi, al movimento ismaelita, ancora formalmente obbediente all'*imām* di Egitto.

Di fronte all'improvviso dilagare del movimento ismaelita in Persia, dai chiari caratteri di rivolta politica contro il potere selğūchide, non priva di un certo sentimento nazionale persiano, Malik-šāh mandò nel 1092 due spedizioni, una all'Alamūt ed una nel Quhistān, per distruggere o almeno per far sloggiare i ribelli dai loro nidi d'aquila. Ğuwaynī ci ha tramandato la narrazione di fonte ismaelita della prima di queste due spedizioni:

«Sulṭān *Malik-šāh, all'inizio dell'anno 485, mandò un emiro di nome Arslān Tāš con l'ordine di espellere ed estirpare Ḥasan-i Ṣabbāḥ e tutti i suoi seguaci. Questo emiro si attestò di fronte all'Alamūt il primo* ğumadā *di quell'anno. A quel tempo Ḥasan-i Ṣabbāḥ non aveva sull'Alamūt più di 60 o 70 uomini, ed essi avevano provviste scarse. Col poco di cui disponevano, appena il necessario per sopravvivere, sostennero l'urto degli assedianti. Uno dei* du'āt *di Ḥasan, un uomo detto Dehdār Bū-'Alī, venuto da Zuwara ed Ardistān, risiedeva a Qazwīn, dove aveva convertito alcuni abitanti: così pure vi era gente della zona di Ṭāliqān, Kūh-i Bara e Rayy che dava ascolto alla propaganda di Ḥasan-i Ṣabbāḥ; tutti costoro prestavano obbedienza all'uomo che risiedeva in Qazwīn. Ḥasan-i Ṣabbāḥ si rivolse per aiuto a Bū-'Alī, ed egli suscitò una schiera di combattenti da Kūh-i Bara e Ṭalaqān e, allo stesso tempo, mandò armi ed arnesi da guerra da Qazwīn. Circa 300 di questi uomini vennero in aiuto di Ḥasan-i Ṣabbāḥ: si gettarono entro il castello di Alamūt indi, con l'aiuto della guarnigione, e spalleggiati dalla gente di Rūdbār, che era d'accordo con loro, fuori della fortezza, una notte - verso la fine del mese di* ša'bān *di quell'anno - assalirono di sorpresa l'esercito di Arslān Tāš.*

Per la divina predestinazione l'esercito [degli assedianti] fu posto in fuga e, lasciato l'Alamūt, ritornò a Malik-šāh»[9].

Quanto a Malik-šāh, morì nell'anno stesso, supponiamo anche lui "per divina predestinazione", provocando, con il suo trapasso, il ritiro immediato dell'esercito mandato nel Quhistān. Ma, prima di morire, Malik-šāh doveva provare entro la sua stessa corte quanto giungesse lontano la mano degli Ismaeliti. Questa volta il colpo fu diretto contro l'ispiratore e primo ministro del Sultano, Niẓāmu'l-Mulk, che il 12 *Ramaḍān* 485 (16 ottobre 1092), mentre veniva portato in lettiga dal luogo delle udienze alla tenda delle sue donne (si era in campo presso Nehāvand), venne pugnalato a morte da un *fidā'ī*, certo Bū Ṭāhir Arrānī, che gli si era avvicinato travestito da derviscio. L'impresa suscitò grandissima impressione e nessuno si sentì più sicuro, per quanto il suo rango lo facesse ritenere potente e protetto. Particolarmente presi di mira si sentirono - e non a torto - tutti coloro (sovrani, governatori, capi militari e religiosi) che avevano scagliato anatemi contro gli eretici o li avevano perseguitati. Si calcola che furono 55 le personalità di una certa importanza fatte ammazzare da Ḥasan-i Ṣabbāḥ per mezzo dei suoi fanatici. Naturalmente tale attività suscitò anche qualche reazione, del genere di linciaggi di presunti Ismaeliti da parte delle plebi, ma il terrore suscitato dagli onnipresenti *fidā'iyyūn* sconsigliava le personalità di una certa importanza di abbandonarsi a simili futili iniziative.

Mentre la *da'wa* orientale si organizzava saldamente intervenne, nel 1094, la morte di al-Mustanṣir e la successiva usurpazione del figlio minore al-Musta'lī, appoggiato dalle truppe del suocero al-Afḍal, di cui si è già parlato: questi fatti costrinsero Ḥasan-i Ṣabbāḥ - che probabilmente li aveva già previsti - a prendere spiritualmente ma anche concretamente la direzione di tutto il movimento ismaelita orientale, pur non essendo egli l'*imām* ed essendo anche molto dubbia la sopravvivenza di Nizār o di un suo preteso figlio, partorito in Persia, come si diceva, da una sua schiava ivi condotta segretamente. Si è detto anche che Nizār, fuggito all'Alamūt, avesse sposato una figlia di Ḥasan-i Ṣabbāḥ dalla quale discesero gli *imām* dell'Ordine, che misteriosamente ricompariranno due generazioni più tardi[10]. In ogni caso la *da'wa* iranica non riconobbe al-Musta'lī, si mantenne fedele alla fi-

gura di Nizār ed alla persona dei suoi presunti eredi e continuò imperterrita la sua opera, con una fermezza ed un'energia che ancor oggi causano ammirato stupore.

In questi terribili frangenti si staglia potente la personalità di Ḥasan-i Ṣabbāḥ. La fedeltà a Nizār significava, per gli Ismaeliti di Persia, la rinuncia a qualunque collegamento con gli ancor potenti Fāṭimidi, per la causa dei quali si erano battuti fino alla morte di al-Mustanṣir. Più tardi, nel 1121, allorché il "facitore di califfi" al-Afḍal morirà assassinato al Cairo (si è detto che ciò avvenne ad opera di tre misteriosi personaggi venuti da Aleppo, con chiaro riferimento a Ḥasan-i Ṣabbāḥ. Più probabilmente egli fu fatto uccidere dal califfo al-Āmir e da quello che diventò poi il suo ministro, al-Ma'mūn), al-Āmir, libero dall'oppressiva protezione del generale, cercherà di ristabilire i contatti con gli Ismaeliti di Persia e di ricondurli all'obbedienza. Una congiura contro di lui e contro il nuovo ministro al-Ma'mūn sarà la risposta di Ḥasan-i Ṣabbāḥ. Ora, se la causa di Nizār sopravvisse alla sua morte e fu mantenuta con tanta rigorosa fermezza dai suoi seguaci persiani, dobbiamo supporre o che Ḥasan-i Ṣabbāḥ si fosse realmente assicurato della persona del figlio infante dell'*imām*, e allora non si comprende come l'*imām* erede di Nizār, giunto all'età virile, non sia stato presentato quale capo legittimo degli Ismaeliti di Persia, bensì, molti anni dopo, il suo discendente al-Ḥasan II (l'*imām* della *Qiyāma*: regnò nel 1162-1166), o che Ḥasan-i Ṣabbāḥ abbia adottato una soluzione per così dire "spirituale", che però, dal punto di vista della legittimità storica, risulta un inganno. Vale a dire che egli abbia trasferito la questione dell'*imām* su un piano puramente interiore, rivelativo e profetico (del genere: "conoscere l'*imām* 'del proprio tempo' è un atto di illuminazione che segna una tappa della propria maturità spirituale"), un fatto iniziatico, cioè, di cui egli restava la *ḥuǧǧa*, la Garanzia, sul piano storico-temporale.

Comunque, la scelta fatta dagli Ismaeliti di Persia fu un atto di inaudito coraggio, un abbandono di tutti gli appoggi e di tutte le certezze politiche e temporali a favore di ciò che ancor oggi appare come un ideale astratto, una vera e propria utopia storica. Di conseguenza l'Ismaelismo di Persia diventerà sempre più una specie "riformata" di quella confessione-religione. L'attesa messianica si orienterà verso una Resurrezione (*qiyāma*) la quale, su questa terra e per sempre, abrogherà tutte le religioni rivelate, compreso l'*Islām*, alla fine del presente ciclo storico, anziché proiettarsi in un indefinito futuro. Il testo *Haft Bāb-i Sayyid-nā* (*I sette Capitoli di Nostro Signore*), attribuito a Ḥasan II, ma certamente redatto ai tempi di Muḥammad II (1166-1210), suo figlio, parla appunto di una instaurazione totale ed immediata del Regno Spirituale sulla terra, instaurazione già profetizzata da Ḥasan-i Ṣabbāḥ. Appare paradossale come, proprio in questo periodo di *satr* storico e di effettiva assenza di un detentore legittimo del potere, Ḥasan-i Ṣabbāḥ riaffermi in modo inequivocabile il magistero assoluto dell'*imām* e la vocazione del suo Ordine ad assicurarsi il massimo potere possibile sulla terra. Il secondo punto è dimostrato dal fatto che, nella politica degli Ismaeliti di Persia, non si osserva, dopo la sconfessione del Cairo, la minima flessione dell'orientamento seguito fino ad allora. Il primo punto è chiarito da un laconico scritto, dal titolo *Fuṣūl Arba'a* (*I Quattro Capitoli*), attribuito a Ḥasan-i Ṣabbāḥ dallo Šahrastānī, che contesta in maniera singolare le opposte proposizioni dell'universale validità dell'intelletto, il quale però non giunge all'assoluta Verità divina, e dell'autorità del magistero dell'*imām*, la quale chiede di venir dimostrata dalla ragione, la cui validità assoluta viene negata in prima istanza. Il punto morto viene risolto mediante la giustapposizione dialettica di due "possibili" di genere aristotelico, sì da rendere evidente il "necessario" che li condiziona, allo stesso modo, si è visto già, che - delle due proposizioni della *šahāda* - la prima (*lā ilāha*, "non vi è Dio") è falsa, la seconda (*illā'l-lāhi*, "fuorché Iddio") è priva di senso, ma le due assieme conducono alla vera concezione del Dio unico: alla stessa maniera senza l'*imām* la ragione conduce a nulla, poiché essa non può eccedere il suo limite, e senza la ragione l'*imām* resta non provato, quindi ignoto, e così via.

L'*imām* è, pertanto, una realtà "necessaria" (non "possibile") e dunque c'è, anche se provvisoriamente è invisibile ed inaccessibile. Questo è il punto di arrivo con cui Ḥasan-i Ṣabbāḥ, senza tanti complimenti, giustifica la sua posizione di *ḥuǧǧa* insindacabile di un sovrano vacante: per il resto provvede la forza.

Mentre la morte di al-Mustanṣir e l'usurpazione di al-Musta'lī diedero luogo, in pratica, all'indipendenza degli Ismaeliti "orientali", la morte di Malik-šāh, con il decennio di lotte di successione che seguì, permise agli Ismaeliti di sopravvivere vittoriosamente ai ricor-

renti attacchi di cui erano oggetto da parte dei Selğūchidi, non solo, ma anche di trarre vantaggio dall'intricata situazione politica conseguente al frantumamento feudale di quello che era stato l'impero abbastanza unitario di Malik-šāh. Un altro elemento ancora, che giocherà un ruolo determinato nella *da'wat ğadīda* fuori dell'area iranica, in direzione della Siria, sarà la situazione determinata dalla decadenza fāṭimide in tale regione e l'alterazione dell'equilibrio politico dovuto alla prima Crociata (1096-1099).

Ci troviamo nel giro di tempo (attorno al 1100) in cui il *Ra'īs* Muẓaffar si impossessa con l'inganno della fortezza di Gird-kūh, presso Dāmġān, ed in cui Aḥmad b.'Abdu'l-Malik ibn 'Aṭṭāš, egualmente con l'astuzia, si impadronisce del castello di Šāhdiž presso Eṣfahān, la capitale dell'impero selğūchide. Questi ed altri fatti, uniti al disordine dovuto alle guerre di successione fra i vari fratellastri figli di Malik-šāh e le guerricciole fra i diversi capi feudali turchi, permisero agli Ismaeliti di intervenire direttamente negli affari di uno stato che essi, teoricamente, non riconoscevano affatto, e che, anzi, si sforzavano di distruggere. Si assiste così al fatto singolare che *Ra'īs* Muẓaffar, del resto molto stimato fra i suoi avversari, intervenga con ben cinquemila uomini in aiuto dell'emiro Ḥabašī (quello stesso che egli aveva prima ingannato) e del sultano Bärqiyāruq contro il fratellastro di quest'ultimo, Sanğar, il quale sosteneva la causa di suo fratello Muḥammad Tapar'contro Bärqiyāruq. Intervento che finì in una "fortunata sconfitta" perché, morto Dād Ḥabašī in battaglia, Muẓaffar se ne restò col tesoro dell'alleato nella sua fortezza di Gird-kūh.

Abbiamo il caso stupefacente della conversione all'Ismaelismo - quanto fosse sincera non lo sappiamo - dello stesso signore selğūchide di Kermān, Īrān-šāh, conversione che condusse ad una serie di assassinii e di vendette locali, fino a che il neofita fu costretto alla fuga dalla popolazione indignata e dal suo stesso esercito in rivolta. Ogni volta, però, che la lotta per il potere fra i fratelli ed i fratellastri figli del defunto Malik-šāh aveva una sosta, la fortuna degli Ismaeliti sembrava vacillare. Così avvenne nel 1001, quando, messisi d'accordo Bärqiyāruq e Sanğar, i due decisero di attaccare gli Ismaeliti (della cui eresia sembrava essere profondamente infettato il loro stesso esercito), nelle rispettive zone di influenza. Sanğar mandò un emiro, Bazġāš, contro il Quhistān, dove investì una prima volta la città di Ṭabas,

che non riuscì a conquistare - a quanto dicono - perché lasciatosi corrompere da denaro ismaelita. Tornato, però, tre anni più tardi, prese e distrusse la città, compiendo numerose devastazioni nella regione, devastazioni che, però, né sradicarono l'eresia né - tanto meno - fiaccarono il nerbo dei *Bāṭinī*. Quanto a Bärqiyāruq, questi procedette ad un'epurazione nell'esercito, alla quale seguì la persecuzione generale contro gli Ismaeliti nella zona di Eṣfahān: fu una specie di caccia alle streghe in cui perirono molti illustri personaggi, fra cui šī'iti duodecimani come il signore di Yazd della stirpe Kākūyeh, che avevano la colpa di non essere nelle grazie dei caporioni sunniti. Naturalmente nessuna fortezza dei *Bāṭinī* venne presa. Bisognò attendere la morte di Bärqiyāruq (1103) e la successione di Muḥammad Tapar per avere una vera controffensiva contro gli Ismaeliti nel Quhistān, che come al solito fallì, e contro la fortezza di Takrīt, che in parte fallì perché il suo comandante si arrese, come si è detto, allo šī'ita Ṣadaqa anziché all'aborrito Turco, e, finalmente, contro la fortezza di Šāhdiž, condotta dal Sultano in persona. In questo caso gli Ismaeliti, sopraffatti dal numero degli avversari, cercarono all'inizio con discreto successo di mercanteggiare la capitolazione, offrendo di riconoscersi vassalli del Sultano, «*il quale* - quindi - *non avrebbe avuto motivo di attaccarli, dato che essi, professando la stessa* šahāda *dei loro avversari, erano Mussulmani al par di loro, differendo dai sunniti solo per il 'dettaglio' dell'*imām, *eccetera*».

I negoziati andarono per le lunghe, finché un emiro del Sultano, che si opponeva energicamente all'accordo, fu attaccato: allora la situazione precipitò e agli Ismaeliti non restò altra uscita che la resa, alla quale accedettero a condizione che, in primo luogo, una parte della guarnigione potesse ritirarsi nelle zone ismaelite di Arraġān, Quhistān e Alamūt, dopo di che il resto avrebbe abbandonato Šāhdiž ordinatamente. Giunta notizia che i tre distaccamenti erano giunti felicemente alla meta, Aḥmad ibn 'Aṭṭāš, invece di arrendersi, cercò ancora di mantenersi in un settore delle fortificazioni, ma un traditore fece sapere al Sultano che parte delle mura, che apparivano crestate di lance e di altri apparecchi di guerra, erano sguarnite di uomini. Al momento dell'attacco generale la moglie del castellano, ornata di tutte le sue gioie, si buttò dalla muraglia. Quanto al marito, una volta preso, fu fatto passare a cavallo di un somaro, fra gli insulti della folla, per le

strade di Eṣfahān, indi fu scuoiato vivo. Molti altri Ismaeliti o creduti tali morirono in Eṣfahān: fra questi lo stesso ministro del Sultano, Sa'd al-Mulk, accusato di connivenza con gli Ismaeliti; parecchi Ismaeliti, fra i tormenti, accusarono di complicità i loro peggiori nemici, provocando uccisioni a catena fra ortodossi e devoti sudditi del Sultano.

D'altra parte parecchi persecutori dei *Bāṭinī* perirono per il pugnale di Assassini: fra loro lo stesso *qāḍī* capo di Eṣfahān, che fu scannato per istrada, mentre procedeva sicuro in mezzo alla sua guardia del corpo.

Negli anni successivi furono compiuti altri tentativi per far sloggiare gli Ismaeliti dai loro nidi di aquila, ma è evidente che il potere selǧūchide non poteva più impegnarsi a fondo in un'impresa simile. Assistiamo ad una serie di azioni slegate, non abbastanza decisamente promosse dall'autorità centrale, che, del resto, era molto occupata a lottare contro vassalli ribelli, familiari pretendenti al sultanato, Turchi dell'Asia Centrale che premevano sulle frontiere del Ḫorāsān, intrighi del Califfo e, infine, Franchi in Palestina e Siria.

Nel 1107 si ha un paio di spedizioni (o una sola, non si sa bene) del figlio di Niẓāmu'l-Mulk, Aḥmad, contro Alamūt, che fallirono, in parte per il mancato appoggio del signore del Māzanderān, della stirpe di Bāvandīd, irritato dell'arroganza selǧūchide. Una spedizione punitiva contro i Māzanderānī finirà con la sconfitta selǧūchide: i prigionieri saranno rimandati a casa con le facce marcate dai nomi di Muḥammad ed 'Alī[11]. Qualche anno più tardi il governatore di Sāvah, Anūštegīn Šīrgīr, ebbe l'incarico da Muḥammad Tapar di porre fine, una volta per tutte, alla questione dell'Alamūt. Non potendo, evidentemente, impadronirsi di primo acchito di una fortezza le cui difese da circa 28 anni venivano continuamente rinnovate e migliorate, Šīrgīr si contentò, all'inizio, di conquistare qualche castello marginale del sistema di difesa, come Birā, a circa 20 miglia da Qazwīn, le guarnigioni dei quali, in cambio della resa, ebbero licenza di ritirarsi sull'Alamūt e di distruggere sistematicamente i raccolti e le risorse vitali del Rūdbār. Nel 1118, infine, Šīrgīr si decise ad investire tutta la fortezza di Alamūt e di sottoporla a stabile assedio. Muḥammad Tapar gli mandò in appoggio altri emiri ben forniti di truppe e notevolmente scontenti di essere a lui sottoposti. Nonostante le rivalità di questi nuovi capi, che dovevano considerarsi sottomessi al vecchio e severo generale, l'assedio cominciò a dare i suoi frutti. Ma, proprio quando la guarnigione dell'Alamūt si trovava nelle estreme distrette e stava per cedere, Muḥammad Tapar inaspettatamente morì, a soli 36 anni di età. Gli emiri, senza alcun rimpianto, abbandonarono immantinenti Šīrgīr per correre a difendere i propri interessi nei feudi e a corte, mentre lo sfortunato generale li pregava di restare con lui almeno altri tre giorni, il tempo indispensabile per far capitolare gli Ismaeliti.

Il risultato fu un rovescio dal quale Šīrgīr si salvò a stento, perdendo uomini e salmerie. Le disgrazie di Šīrgīr non finirono lì: convocato di nuovo dal Sultano, che non lo aveva in grande simpatia, fu da lui fatto ammazzare, pare per incitamento di un personaggio persiano di nome Dargazīnī.

Così, verso la fine della vita di Ḥasan-i Ṣabbāḥ, la rivolta ismaelita in Persia, senza perdere il mordente iniziale, si va incanalando nella stabile organizzazione di uno stato teocratico, fondato su un potere politico-militare detenuto da un Ordine presso il quale l'obbedienza assoluta, *perinde ac cadaver*, era articolo di fede ed arra di vita futura. Perfino la crisi dovuta alla secessione del califfato del Cairo si rivelò per la *da'wat ǧadīda* un caso fortunato, poiché ne stimolò l'energia politica e la stessa originalità di pensiero, i cui orientamenti, come si vedrà in seguito, feconderanno la meditazione *ṣūfī* anche ortodossa (da Ibn 'Arabī in poi) e conferiranno un carattere particolare all'*Islām* persiano, che dura fino ai giorni nostri. A questo proposito occorre sottolineare che l'Ismaelismo riformato appare come la prima creazione originale, politica e religiosa allo stesso tempo, dello spirito persiano dall'epoca della conquista araba e della conversione all'*Islām* dell'Īrān.

Note:

1. v. la notizia che ne dà il Lewis, *The Assassins*, London 1967, p. 147.

2. ed. Tornberg, Upsala-Leiden 1862-74, voll. 13.

3. Qui l'autore si riferisce ad avvenimenti successi settant'anni prima: Maḥmūd, severo sunnita, era fratello di Naṣr, l'ultimo Sāmānide, che perse il trono anche a ragione della sua eterodossia. Abū 'Alī Sīmǧūr era il governatore di Nīšāpūr sotto gli ultimi Sāmānidi. L'allusione a Nāṣir-i Ḫosrow fa ritenere che, nel corso della sua predicazione, dopo il viaggio in Egitto, egli si

fosse realmente spinto nelle regioni nord-occidentali della Persia. All'epoca a cui si riferisce il *Sargozašt* egli doveva essersi già rifugiato a Kökča (v. il nostro *Libro dello Scioglimento* etc., pp. XIII-XVI).

4. *The Order of Assassins*, pp. 51-52.

5. f. 294 del manoscritto citato da H. BOWER nel JRAS (1931), pp. 773 ss.; v. trad. HODGSON, *op. cit.*, p. 49 ss.

6. RAŠĪDU'D-DĪN, *Ǧāmi' u't-Tāwarīḫ*, f. 294, ms. citato da HODGSON, *op. cit.*, p. 50.

7. *op. cit.*, p. 82.

8. IBN-AL-BALḪĪ, *Fars-nāmé*, ed. G. Lestrange e R. A. Nicholson, London 1921, pp. 59 e 61.

9. ǦUWAYNI, *Ta'rīḫ-i Ǧehān-gušā*, pp. 201-2.

10. Circa la reale sopravvivenza dell'*imām* v. HODGSON, *op. cit.*, p. 66, nota 16, laddove cita a tale riguardo l'opinione di Ibn al-Qalānisī e di Fāriqā nell'epoca di cui si tratta.

11. IBN ISFANDIYĀR, ed. Browne (in *History of Ṭabaristān*), Cambridge 1922, pp. 241-2.

Le prime imprese della da'wat ǧadīda *in Siria*

Ḥasan-i Ṣabbāḥ non si contentò di affermare teoricamente i diritti del deposto Nizār e di propagare la *da'wa*, in suo nome, nel lontano Īrān. Colse anzi l'occasione dell'usurpazione di al-Musta'lī per intervenire direttamente in quella regione che è stata sempre considerata l'area di espansione o, almeno, di *limes* orientale dell'Egitto, cioè la Palestina e la Siria. Circostanze politiche concomitanti di questo primo intervento degli Ismaeliti "riformati" in Siria (ove diventeranno i cosiddetti *Assassini*, dall'arabo volgare *Ḥaššāšīn*, "drogati" di *ḥašīš*, il noto alcaloide tratto dalla *cannabis indica*[1]), furono lo sbriciolamento del potere selǧūchide fra la moltitudine di emiri e di città più o meno direttamente amministrate dai ministri del Sultano, generalmente in lotta fra loro, l'arrivo dei Crociati, che al principio fu sentito come una delle tante "sortite" dei Bizantini e, infine, lo sfaldamento del potere fāṭimide nella regione. A questi fatti politici si aggiunse l'elemento ambientale, dato dalla varietà religiosa che ha sempre caratterizzato l'area antero-asiatica: Cristiani di varie confessioni, Drusi, Naṣayrī, Ismaeliti di obbedienza fāṭimide, Šī'iti duodecimani, Sunniti eccetera, si erano sovrapposti storicamente gli uni agli altri, senza che questa stratificazione alterasse la loro individualità religiosa, anzi, portandoli ad una crescente differenziazione, addirittura etnica, come è il caso dei Drusi (v. p. 88 ss.).

Una circostanza permise agli Ismaeliti Nizārī di intervenire nel complicato gioco politico. Riḍwān, signore di Aleppo, figlio del signore selǧūchide di tutta la Siria, aveva riconosciuto da qualche anno l'alta sovranità del fāṭimide al-Musta'lī, probabilmente perché ravvisava nell'Egitto una fonte di potere capace di corroborare la sua posi-

zione di fronte ai signori delle altre città siriane, nominalmente suoi sottoposti, in realtà suoi accaniti avversari. Nel 1097, però, Baldovino di Fiandra viene accolto ad Edessa (turco Urfa, arabo ar-Ruḥā) dal governatore armeno Thoros e da costui adottato e reso erede; nel 1098 Antiochia viene occupata dagli Italo-Normanni di Boemondo d'Altavilla e dai Provenzali di Raimondo di Tolosa, che poi proseguirà la marcia verso il sud occupando tutte le città del litorale fino a Giaffa. L'irruzione dei Franchi si trasforma in un paio d'anni nello stabile insediamento di guerrieri bellicosissimi venuti dal cuore dell'Europa, appoggiati da rilevanti interessi commerciali delle città italiane. Nel 1098, l'anno prima che i Crociati si impadronissero di Gerusalemme, sembrava che tutta la Palestina e la Siria costiera dovessero ritornare all'obbedienza fāṭimide, ciò che avrebbe permesso a Riḍwān di avere l'appoggio definitivo contro l'emiro di Damasco, suo principale avversario. Ora la situazione era mutata totalmente ed egli si trovava stretto nella morsa dei Cristiani che premevano dal nord (Edessa) e dall'ovest (Antiochia, dove avevano battuto l'esercito di Kerboġā, l'emiro turco di Mossul): nessun aiuto poteva pervenirgli dai Fāṭimidi d'Egitto, né contro i Franchi né contro gli emiri sunniti di Emesa (Ḥimṣ) e di Damasco. Preferì quindi appoggiarsi alla parte più bellicosa della popolazione del proprio distretto, cioè ai Nizārī, che avevano nell'astrologo al-Ḥakīm al-Munaǧǧim il loro capo influente.

Da costui Riḍwān fu convertito alla fede *nizārī*, delle cui asserzioni nel campo politico si ritiene che fosse sinceramente convinto. Questo nucleo di fanatici prese rapidamente la situazione militare in mano e ripagò abbondantemente Riḍwān del credito avuto. Nel Ǧazr, fra l'Oronte e l'Eufrate, laddove i Turchi non erano riusciti ad altro che a collezionare sconfitte, i Nizārī provocarono una sollevazione popolare che spazzò via i Franchi, e così avvenne in tutte le battaglie successive a questo fatto. Inoltre, senza che egli dovesse "sporcarsi le mani" (dato che si trattava di un suo congiunto), tre Assassini persiani gli tolsero di torno, col solito mezzo, l'*Ātā-beg* di Ḥimṣ, Ǧanāḥ ad-Dawla, mentre scendeva dal castello per recarsi alla moschea per la preghiera del venerdì, circondato, naturalmente, da una schiera di armati.

Il fatto suscitò viva impressione e provocò, da una parte, il massacro di tutti i *ṣūfī* presenti nella moschea, sia persiani che non persiani (i mistici, "persiani" per definizione, erano generalmente ritenuti avere a che fare con gli Ismaeliti!), tramite la popolazione infuriata, e, dall'altra, il panico dei Turchi residenti nella città, che corsero a rifugiarsi a Damasco, città famosa per la sua ortodossia sunnita[2], allora tenuta dall'emiro turco Ṭuġtegīn.

La morte dell'astrologo al-Ḥakīm tolse ai Nizārī un capo di una certa levatura: il suo successore, Abū Ṭāhir, gioielliere, non li condusse ad alcuna azione degna della fama che, in quel tempo, si stavano guadagnando i confratelli di Persia. A questa situazione sfavorevole si aggiunse l'apostasia dello stesso Riḍwān, quasi certamente pronunciata per ragioni politiche, dato che, dopo la morte di Bārqiyāruq (1103), Muḥammad Tapar aveva impresso un carattere più energico alle sue campagne contro i *Bāṭinī*, in vista probabilmente di una concentrazione di tutte le forze dell'impero selǧūchide contro i nemici di fuori, Ġuzz nel Mā warā'an-Nahr (Transoxiana) e Franchi in Siria e Palestina. I Nizārī continuarono quindi ad operare nell'ambito di una politica di "piede di casa", assassinando qua e là emiri selǧūchidi o funzionari egiziani malvisti, come avvenne ad opera dei Nizārī di Sarmīn in Afāmiya, dove si impossessarono della città, dalla quale poi vennero scacciati da Tancredi di Altavilla, che prese loro anche la fortezza di Kafar Lāṭā, nel 1110.

Riḍwān, con tutta la sua ambigua politica, restò in fondo loro amico, anche se talvolta fu costretto a chiudere un occhio sulle vendette che i suoi sudditi, sunniti e šī'iti, si prendevano sugli Ismaeliti, quando costoro eccedevano in omicidi e rapine (nelle quali egli, secondo l'opinione generale degli storici, ad esempio Ibn al-'Adīm, riceveva la sua parte!). Tale fu, nel 1111, il tentato omicidio del persiano Abū Ḥarb, ricco personaggio che viaggiava per il territorio di Aleppo con una carovana carica di mercanzie. Un massacro di Nizārī da parte della cittadinanza indignata fu la risposta a tale goffo tentativo. La situazione in Aleppo peggiorò per gli Ismaeliti con la morte di Riḍwān, avvenuta nel 1113: si dice che prima di morire facesse ammazzare due suoi fratelli per assicurare il trono a suo figlio, il quale, da parte sua, pare facesse egualmente uccidere i suoi fratelli per restarsene tranquillo nei suoi possedimenti. Costui non era affatto ismaelita, e neppure šī'ita: quando il sultano Muḥammad Tapar gli chiese di farla finita con i Nizārī, in Aleppo, egli li bandì dalla città e

mandò a morte i loro capi, fra i quali il fratello di al-Munağğim ed il loro nuovo capo Abū Ṭāhir.

Questa repressione provocò un riflusso di Bāṭinī, fuggiti da Aleppo, in tutte le città meno inospitali della Siria settentrionale, delle quali cercarono naturalmente di impossessarsi. Un caso che li rese particolarmente antipatici fu il tentativo di occupare la fortezza di Šayzar, ove erano stati accolti benevolmente dai signori arabi del luogo, i Banū Munqiḏ: approfittando di una assenza dei loro tolleranti ospiti, che erano andati ad assistere alla festa per la Pasqua cristiana dei loro concittadini di tale religione, i Nizārī assalirono la cittadella, ma furono rapidamente disfatti dalla popolazione infuriata, che poi li massacrò.

La condizione di inferiorità degli Ismaeliti di Siria sarebbe continuata per un pezzo, nonostante i loro energici sforzi per risalire la china, se non fosse intervenuta la minaccia dei Franchi su Damasco a rendere preziosa la loro presenza sui campi di battaglia. Nel 1125 la cittadinanza di Damasco e la popolazione contadina furono chiamate a difendere la loro terra. All'emiro Ṭuġtegīn non parve vero di poter contare anche sulle bande guerriere dei Nizārī venute da Emesa e da altre zone della Siria settentrionale. Il loro capo era un persiano, Bahrām, nipote di un personaggio ismaelita di Baġdād, Asadābādī, fatto uccidere da Bärqiyāruq durante la "grande epurazione" del 1101 (a tale proposito narra Ibn al-Aṯīr che Asadābādī offrì, in cambio della vita, di far a sua volta uccidere chi piacesse ai messi del Sultano. Questi non gli diede ascolto ed essi lo finirono. L'aneddoto, vero a falso che sia, illumina sul fatto che, già a quel tempo, si riteneva che gli Ismaeliti possedessero un'organizzazione di "assassini", non solo per uccidere i propri immediati nemici, ma anche per agire per conto di terzi).

Bahrām era fuggito in Siria e, non si sa come, era riuscito a farsi raccomandare a Ṭuġtegīn dall'emiro di Aleppo, Īlġāzī. Un altro personaggio, il ministro di Ṭuġtegīn, anche lui persiano almeno di nome, Mazdaqānī, era diventato suo protettore fino al punto che Bahrām, con la solita insolenza della sua setta, si era messo a predicare fra le popolazioni di Damasco, nota per il suo attaccamento all'ortodossia: è facile immaginare quanta ira covasse nell'animo dei vari *'ulamā'*, *quḍāt* e *fuqahā'*, che nelle antiche città islamiche rappresentavano ed ancor oggi rappresentano contemporaneamente la religione, il diritto, la tradizione e l'opinione pubblica. Ma, finché visse Bahrām, nessuno

osava fiatare, tanto più che i Nizārī tenevano saldamente la campagna: l'emiro giunse perfino a dar loro la fortezza di Bāniyās sulla frontiera del regno cristiano di Gerusalemme. Per qualche anno la situazione si mantenne così, mentre Bahrām rivolgeva la sua propaganda alle corporazioni artigiane ed ai piccoli agricoltori. Poi, fiducioso nella sua forza, commise qualche errore, in particolare atti di brigantaggio sulle strade di campagna, offese a personaggi rispettati e, peggio ancora, atti di violenza contro le sette affini e rivali, Drusi, Nuṣayri, Šī'iti duodecimani.

L'uccisione di un capo della valle del Tayyim colmò la misura: Bahrām, sorpreso durante una spedizione punitiva contro gli abitanti di tale regione, fu sconfitto ed ucciso (1128). Particolare interessante: la sua testa fu mandata al Califfo del Cairo. La morte di Ṭuġtegīn, avvenuta poco dopo, e l'accesso al potere di suo figlio Būrī mutò completamente la scena. Ammazzato Mazdaqānī, a quanto pare dal nuovo emiro in persona, il risentimento popolare contro i Nizārī esplose. Il massacro fu praticato totalmente, e investì anche parenti, amici, affini e supposti simpatizzanti dei Bāṭinī: si badò, insomma, a che non restasse nessuno il quale potesse vendicare gli uccisi. Un liberto di nome Šāḏī, molto malvisto perché considerato uno dei principali propagandisti, fu crocifisso sulle mura della città.

La resa a patti di Bāniyās ai Franchi e l'esilio della sua guarnigione in territorio cristiano seguì poco dopo: ciò nonostante, con mezzi pacifici, con la violenza o con l'inganno, fra il 1133 ed il 1140 gli Ismaeliti riuscirono ad impadronirsi di una decina di fortezze, comprese attorno al triangolo di Kahf, Qadamūs e Maṣyāf, il nucleo a nord di Tripoli e Ḥamā, dove si svilupperà lo stato detto "degli Assassini", al tempo del Grande Maestro Sinān (1140-1192).

Note:

1. Indipendentemente dalle origini locali di tale leggenda, la quale può anche essere totalmente falsa, occorre rammentare che la tradizione religiosa persiana immediatamente anteriore all'*Islām* ricorda l'uso dell'alcaloide estratto dalla *Cannabis indica* (*davāmé*, *esrar* dei Turchi, *maġūn* [*ḥašīš*] degli Arabi, *bhang* degli Indiani) allo scopo di ottenere condizioni di morte apparente conducente alla visione dei mondi dell'Oltretomba, o semplicemente

stati di euforia afrodisiaca. Un caso classico è la bevuta di ben tre tazze di liquido mescolato a questo narcotico fatta dal mago Artāy Virāf per compiere il noto viaggio nell'Oltretomba, durato sette giorni (v. *The Book of Arda Viraf* etc., by E. W. West, revised by Martin Haug, vol. I, Bombay-London 1874; A. Pagliaro, A. Bausani, *Storia della Letteratura Persiana,* Milano 1960, pp. 105-111 e ss.). Considerando l'origine centro-asiatica della pianta (cfr. *Enciclopedia Italiana*, vol. VII, p. 678) e, soprattutto, il particolare retaggio cultuale della casta dei Magi, è molto probabile che la connessione *ḥašīš*-estasi vada ricercata nell'ambito cultuale sciamanico.

2. v. B. Lewis, *Sources for the History of Syriac Assassins*, *Speculum*, XXVII, n. 4 (1952, ottobre), p. 495 ss.

Intermezzo
(Buzurǧummīd, 1124-38;
Muḥammad b.Buzurǧummīd, 1138-62)

Nel 1124 muore Ḥasan-i Ṣabbāḥ, il vero rinnovatore dell'Ismaelismo: benché neppure alla sua morte venisse presentato ai fedeli il presunto *imām* figlio di Nizār, ma il potere fosse assunto dal fedele luogotenente Buzurǧummīd e, quindi, le basi legittime di tale autorità rimanessero molto discutibili, la setta restò tuttavia fedele e salda attorno al suo nuovo capo e continuò a procedere imperterrita sulla via segnata dal suo primo Grande Maestro. Si verificò quindi un fenomeno che si ripeterà secoli più tardi nella storia di Persia, all'inizio della dinastia dei Ṣafavidi (sec. XVI): *la volontà* di essere šī'iti e, nel caso specifico, di differenziarsi dal resto del mondo islamico nel rimanere fedeli all'ideale ismaelita-*nizārī*. A questo si aggiunge un dato fondamentale della psicologia popolare iranica, che ha radici antichissime: la considerazione sacra o addirittura divina in cui è tenuta la persona del Re. E cosa poteva incarnare questo ideale meglio di una monarchia al cui centro vi fosse un "Re invisibile"? In un certo modo la medesima attesa messianica dell'avvento di un tale Sovrano conferiva un contenuto, una ragione sovrannaturale, all'esistenza dello stato ismaelita, che diventava proprio per questo motivo uno stato di "eletti".

Il suo fondatore, Ḥasan-i Ṣabbāḥ, è indubbiamente una delle personalità più affascinanti che l'Oriente medioevale abbia espresso dal suo seno. Paziente ed astuto, dotato di coraggio e infinita immaginazione, asceta e filosofo, capo militare e organizzatore di uno stato, egli deve essere considerato quale protagonista storico, anche se non

giunse a conquistare un impero o a fabbricarselo, e anche se non si proclamò fondatore di una nuova religione, sebbene in pratica ne fosse il profeta. A tale riguardo si può constatare che dal proto-ismaelismo, quello di Abū'l-Ḫaṭṭāb, per intenderci, alla *da'wa* fāṭimide, indi alla *da'wat ǧadīda* fino alla proclamazione della "Resurrezione delle Resurrezioni", *qiyāmatu'l-qiyāmāt*, della quale si parlerà in seguito, si assiste ad una successione di personalità eccezionali, che, pur avendo caratteri diversi, sembrano prodotte dallo stesso stampo. Il fatto obiettivo è che, di là dalla tensione per la conquista del potere politico, esse erano animate da idealità profonde e da fede sincera. L'originalità di questi personaggi risiede proprio nella vocazione che li conduceva ad un filone spirituale ove il senso dell'ordine e della legittimità tradizionale si congiungeva al gusto della ricerca personale, per cui essi si definivano *ahl at-ta'yyid*, "gente della confermazione *[*dall'alto*]*", in contrasto coi meri legalisti dell'*Islām*, da loro detti *ahl at-taqlīd*, "gente dell'imitazione" (accusa che, però, venne ribattuta contro di loro da al-Ġazzālī, il quale criticava la supina acquiescenza degli Ismaeliti al *ta'līm* impartito *ex cathedra* dall'*imām*).

Durante la direzione dell'Ordine da parte di Buzurǧummid e, dopo il 1138, di suo figlio Muḥammad, si osserva un certo quale ristagno nelle attività dei Nizārī dirette alla propaganda delle loro idee ed all'espansione territoriale del loro stato, che, di contro, si consolida sorretto anche da una forma di patriottismo locale.

L'avvento ed il governo di questi due *dā'ī* coincide con un mutamento generale del panorama politico nell'impero selǧūchide a partire dalla morte di Muḥammad Tapar, avvenuta, come si ricorderà, nel 1118/511, durante uno dei tanti assedi che ebbe a soffrire la fortezza dell'Alamūt. Accenniamo ora ad alcuni episodi salienti di questa situazione, che verrà trattata più esattamente alla fine del presente capitolo.

I discendenti di Muḥammad Tapar, minorenni alla sua morte, furono meri strumenti nelle mani degli *ātā-beg*, che si combattevano incessantemente in una lotta nella quale interveniva talvolta anche il califfo, e, come terzo o quarto contendente, l'onnipresente Ismaelismo di obbedienza persiana. La crisi dell'impero selǧūchide unitario si accentuò durante i sultanati di Maḥmūd (1117-31) e di suo figlio Mas'ūd (1137-52): di questa circostanza si approfittò il califfo per recuperare quella indipendenza di azione che aveva perduto sin dai

tempi del protettorato buwayhide. Ma non sempre questo ruolo attivo portò fortuna al califfo. Già ai tempi di Maḥmūd il califfo aveva compiuto qualche tentativo per uscire dalla tutela selǧūchide, ma il sultano ve lo aveva ricacciato. Mas'ūd riconobbe al califfo al-Mustaršid l'indipendenza di Baġdād e dintorni: ciò non evitò una successiva contesa durante la quale il califfo fu fatto prigioniero e tenuto con insufficiente sorveglianza nel campo del Sultano, circostanza della quale gli Ismaeliti approfittarono per assassinarlo (1135/529).

Non sappiamo se questo cospicuo "assassinio" fosse dovuto a ragioni di prestigio degli Ismaeliti o ad un disegno dello stesso Mas'ūd. Il figlio dell'ucciso, ar-Rašīd, riprese il disegno del padre. Lo stesso Mas'ūd lo fece deporre da un'assemblea di *'ulamā'*, facendo eleggere in sua vece suo zio, al-Muqtafī (1136/530). Quanto ad ar- Rašīd, trovò anche lui modo di farsi uccidere mentre si trovava a Eṣfahān in convalescenza. Migliorò ancora la situazione del califfato sotto al-Muqtafī e al Mustanǧid, i quali, approfittando dell'indebolimento dei Selǧūchi, riuscirono ad impadronirsi di parte dell''Irāq. Il secondo di quei due morì, però, innaturalmente annegato dal suo medico in bagno (1170/566), nel corso di una cura.

Sebbene il califfato o anti-califfato del Cairo non rivestisse più per i Nizārī di Siria quell'importanza che aveva avuto nella generazione precedente, purtuttavia essi non avevano dimenticato l'usurpazione di al-Musta'lī, tanto più che al-Āmir, defraudato nelle sue speranze di ricondurli all'obbedienza del Cairo, non aveva cessato di perseguitarli accanitamente. Questo fu sufficiente perché, dopo lunga e fruttuosa attesa, lo ammazzassero (1129/524). Il presunto figlio dell'ucciso e di una concubina, aṭ-Ṭayyib, divenne l'*imām* occulto (*ġā'ib*) della setta omonima (Ṭayyibī) che, dopo la caduta del califfato fāṭimide, andò a rifugiarsi nello Yemen e di lì in India, nel Gujrāt, dove ebbe sviluppi singolari (come il sincretismo con sette indù, per cui 'Alī divenne il decimo ed ultimo *avatāra* [incarnazione] di Viṣṇu, eccetera).

È in questo periodo di trasformazione dell'equilibrio politico dell'*Islām* orientale che si situa il governo di Buzurǧummid. Appena assunto il potere egli non perse tempo a dimostrare quelle virtù che gli erano valse la designazione a successore di Ḥasan-i Ṣabbāḥ. Né, d'altra parte, era questo Persiano di famiglia oscura, come dimostrano

alcune sue parentele: sua sorella era moglie di un piccolo sovrano locale di nome Hazārāsf dei Rustamdār, sua moglie della casata di un altro dinasta locale, *Šāh Ġāzī*, ma forse non addirittura sua figlia, come affermano alcuni genealogisti ismaeliti[1].

Durante il periodo di Buzurğummid e di suo figlio, diminuita la pressione dei Nizārī contro il mondo esteriore e, di converso, quella del mondo esteriore contro i Nizārī, questi ebbero modo di organizzarsi come uno stato entro la compagine dei vari stati islamici, sostenuti in ciò dalla comune origine etnica o corporativa dei loro diversi gruppi (in generale i Nizārī erano montanari di territori impervi e da non molto islamizzati, oppure, se cittadini, erano artigiani, oppure ancora contadini di zone omogenee) e rinsaldati da quella forza che deriva dall'aver combattuto assieme, già per una generazione, allo scopo di affermare la propria fede in un mondo ostile. I Nizārī si trovarono concentrati in quattro territori, nei quali essi rappresentavano la quasi totalità della popolazione: Rūdbār attorno all'Alamūt, Gird-Kūh nella zona di Qumīs, tutto il Quhistān e infine, nella lontana Siria, il Ğabal Bahrā. Vi dovevano essere anche nell'Alta Mesopotamia zone di popolamento prevalentemente *nizārī*, se, nell'anno della morte di Ḥasan-i Ṣabbāḥ, ben 700 Ismaeliti furono uccisi in Āmid.

Durante il periodo di Buzurğummīd diminuirono sensibilmente gli assassinii che avevano caratterizzato la prima epoca di espansione, ma non le guerricciole locali, le vendette e le razzie contro le popolazioni vicine. Sanğar, il quale, durante il governo di Ḥasan-i Ṣabbāḥ, aveva solo occasionalmente combattuto gli Ismaeliti, mostrando invece un vivo rispetto formale verso alcuni loro capi, come *Ra'īs* Muẓaffar e lo stesso Ḥasan-i Ṣabbāḥ[2], una volta morto quest'ultimo volle saggiare la forza del suo successore. Si ha quindi, fra il 1126 ed il 1131, una serie di attacchi selğūchidi contro il Rūdbār e il Quhistān, condotti da Sanğar d'accordo con suo nipote Maḥmūd, sultano di Eṣfahān, che aveva fatto lega con i Bāvandid del Māzanderān, divenuti nemici degli Ismaeliti dopo che questi ultimi ebbero ammazzato un principe dei loro. Il nipote di Šīrgīr attaccò il Rūdbār e ne fu respinto. La campagna nel Quhistān fu intrapresa da Mu'īn al-Mulk (Mu'īn ad-Dīn Kāšī), ministro di Sanğar, con massacri, saccheggi e riduzione di donne in ischiavitù. Alcuni villaggi e piccole città ebbero addirittura tutti gli abitanti passati a fil di spada, come avvenne attorno a Ṭuraytīṯ e a Tarz, presso Bayhaq.

Ad onta del sangue versato anche questo attacco finì in un insuccesso. La vendetta degli Ismaeliti non si fece attendere. Pochi giorni prima del capodanno persiano (il *Now-rūz*, cioè l'equinozio di primavera, 21 marzo) 1127, Mu'īn al-Mulk chiamò due stallieri, che si erano guadagnati la sua fiducia, affinché lo aiutassero a scegliere una coppia di cavalli arabi da mandare in dono al Sultano. I due domestici erano due *fidā'ī* ismaeliti, che non persero tempo ad ammazzarlo appena si trovarono soli con lui[3].

Sanğar rispose con un attacco al Rūdbār che, secondo i cronisti, sarebbe costato la vita a 10.000 Ismaeliti. La notizia, però, non ha riscontro nelle fonti ismaelite ed è probabilmente inventata. In questa specie di guerra frammentaria, alla fine della quale gli Ismaeliti occuparono Ṭāliqān, nella zona adiacente al Rūdbār, e costruirono nell'Alamūt la fortezza di Maymūndiz, si ebbe una prova della crescente compattezza "patriottica" di questi eretici, che permetteva di mettere rapidamente in campo le forze armate necessarie in qualunque evenienza, mentre gli avversari restavano totalmente dipendenti dalle milizie turche, selğūchidi o no, che facevano professionalmente la guerra.

Nel 1129 Maḥmūd chiese agli Ismaeliti l'invio di un ambasciatore a Eṣfahān per trattare la pace. Essi mandarono Muḥammad Nāṣiḥī Šahrastānī, che, compiuto il suo mandato, proprio dopo aver conferito col Sultano, venne assalito dalla plebe di quella città e linciato. Il Sultano chiese scusa del fatto, protestò la sua innocenza, ma si guardò bene dal punire i colpevoli. Gli Ismaeliti si vendicarono su altri sudditi del Sultano, cioè sui loro vicini di Qazwīn, che attaccarono immediatamente, uccidendone quattrocento e riportando ingente bottino. Quando gli aggrediti si decisero ad inseguire gli Ismaeliti, che se ne andavano carichi di preda, questi ultimi uccisero un loro emiro turco, ed allora tutti si sbandarono.

In queste piccole lotte e guerricciole di carattere locale si stemperò per una quarantina d'anni, quanti ne abbracciano i due governi successivi di Buzurğummīd e di suo figlio Muḥammad (1124-38; 1138-62), l'antica volontà di potenza dei Nizārī: l'attesa Resurrezione ed il riscatto del califfato dalla usurpazione 'abbāside sembrano dimenticati nella limitata seppur bellicosa rusticità in cui vegetavano le

comunità ismaelite di Persia. Le stesse uccisioni dei due successivi califfi, al-Mustaršid e ar-Rašīd, che diedero luogo a manifestazioni di giubilo "religioso" nell'Alamūt (gli esecutori si ornarono del titolo di *'abbāsī!*), si collocano piuttosto nel quadro delle complicate lotte di successione e predominio fra gli ultimi Selǧūchidi, dei quali gli Ismaeliti erano ufficialmente nemici ma talvolta segretamente alleati, che in uno sforzo coerente verso l'instaurazione della teocrazia universale dell'*imām* già vagheggiata da Ḥasan-i Ṣabbāḥ e dai suoi predecessori.

Bisognerà attendere che Ḥasan II *'alà ḏikrihi 's-salām* ("sulla Sua menzione sia la Pace!") prenda la direzione dell'Ordine, perché questo ritrovi l'impulso ideale originario e, allo stesso tempo, torni ad avere un'inquietante incisività nel campo politico. Ci si trova quindi in un'atmosfera limitata, di faide paesane, di razzie e colpi di mano: le memorie dell'epoca enumerano coscienziosamente il numero dei capi di bestiame presi ai vicini sunniti, i prigionieri, gli ostaggi, le donne non restituite eccetera.

Di tanto in tanto compaiono episodi nei quali balena l'antica cavalleria, *ǧavānmardī*, che distingue gli Ismaeliti combattenti in campo aperto, e la loro atavica intransigenza in questioni di primato religioso e di fede. Dopo la morte di Maḥmūd (1131) lo Ḫ^{w}ārezmšāh Atsïz conquistò una serie di fortezze presso il territorio *nizārī* di Rūdbār e fra l'altro vinse e costrinse alla fuga un capo turco di nome Bartakaš (o Yarankuš), che assieme ai suoi seguaci andò a rifugiarsi presso Buzurǧummīd. Atsïz chiese la consegna del fuggitivo, ricordando agli Ismaeliti quale nemico perfido e pericoloso fosse stato per loro. Fra l'altro egli aveva, una volta, condotto alla vittoria gli armati di Qazwīn contro gli Ismaeliti, e un'altra volta aveva proditoriamente mandato a morte molti Ismaeliti nella zona di Lammasar. Alla richiesta dello Ḫ^{w}ārezmšāh Buzurǧummīd rispose di non poter considerare quale nemico nessuno che si fosse posto sotto la sua protezione[4].

Avvenne anche, nella stessa epoca, che un *imām* 'alīde del ramo zaydita, Abū Hāšim, si mettesse a far propaganda per la sua causa nel Daylam (regione già di tradizione zaydita, dato che in essa gli Zayditi si erano mantenuti dall'864 al 928, continuando a governarla con rami minori anche dopo la conquista sāmānide). Ammonito con lettere da Buzurǧummīd di smettere la sua pretesa e di riconoscere la *ḥuǧǧa*, egli

rispose arrogantemente: «*Quanto affermi è tutta infedeltà ed eresia: se vieni e ne discuti con me la tua infedeltà diverrà palese*». Si finì col ricorrere alle armi ed Abū Hāšim venne vinto e dovette ascoltare pazientemente gli argomenti degli Ismaeliti, che poi lo bruciarono vivo[5].

Il regno di Buzurǧummīd fu seguito da quello di suo figlio Muḥammad, a quanto pare un severo pietista. La sua presa di potere fu inaugurata con l'assassinio del califfo ar-Rašīd (6 giugno 1138), di cui si è già parlato, che venne compiuto dai suoi servitori *ḫorāsānī* mentre si trovava a Eṣfahān in convalescenza (assassinio più che altro simbolico, dal punto di vista politico, dato che il Califfo era già stato ufficialmente deposto da un'assemblea di *'ulamā'* ed era pertanto privo di qualunque potere). Altro personaggio ucciso dagli Ismaeliti fu il sultano selǧūchide Dā'ūd, ucciso a Tabrīz nel 1143. Quest'ultimo particolare curioso - fu ucciso da Ismaeliti siriani e non da quelli persiani dell'Alamūt, a quanto pare su commissione di Zanǧī, emiro di Mossul, che temeva di venir spodestato dal sultano. Vi fu, in tutto, un'altra dozzina di assassinii, fra i quali quello di un principe della casa dello Ḫ^{w}ārezmšāh, quello di alcuni sovrani locali e, come al solito, di tre *qāḍī* che avevano istigato i loro fedeli ad uccidere o a combattere gli Ismaeliti. È da notare che uno di questi *qāḍī* risiedeva a Tiflis, in Georgia, quindi abbastanza lontano dall'Alamūt, e in una zona a quei tempi praticamente fuori dall'impero selǧūchide. L'unico tentativo che si registra durante il governo di Muḥammad di ravvivare la *da'wa* fu quello di mandare missionari in Afǧānistān, dove erano stati richiesti dal famoso sultano *ġūrī* 'Alā'u'd-Dīn "*ǧehān-sūz*" ("bruciamondo", così detto per la distruzione di Ġazna ed il massacro della sua popolazione, come vendetta contro il ġaznavide Bahrām Šāh, che gli aveva avvelenato il congiunto Quṭbu'd-Dīn, "*Malik al-Ǧibāl*"). Alla morte di questo sultano, avvenuta nel 1156/551, o poco dopo, e all'ascesa al trono di suo figlio Muḥammad, morto combattendo con i Ġuzz (1162/558), sia i missionari che i loro convertiti furono messi a morte con equanime sollecitudine[6]. Probabilmente questa strana iniziativa di propaganda ismaelita, attuata in pratica da un sultano certamente sunnita, fu dovuta alla necessità di costui di poter personalmente disporre di "Assassini" grati o devoti e, in ogni caso, indipendenti dal suo stesso esercito che, come tutti gli eserciti di quei tempi, era di volubile fedeltà. Si ricordi che in quei giorni i Ġūrīdi dovevano difen-

dersi alternativamente dagli attacchi dei turchi Ġuzz e da quelli di Sanğar (morto nel 1157/552), al quale seguirono quelli più gravi dello Ḫ^{w}ārezmšāh, che in mezzo secolo di guerre estinsero la loro dinastia. Non stupisce, quindi, che qualche Ġūrīde spregiudicato sia andato a cercarsi amici anche fra gli Ismaeliti dell'Alamūt, che, agli occhi degli ortodossi di quel tempo, era poco meno che un nido di serpi.

Nella regione immediatamente vicina al Rūdbār gli Ismaeliti ebbero seri fastidi con due personaggi, lo *Šāh* Ġāzī Rustam del Māzanderān, già menzionato come parente d'acquisto di Buzurğummīd, al quale i Nizārī avevano però ucciso il figlio, e dal governatore selğūchide di Rayy, ʿAbbās, al quale gli Ismaeliti avevano ucciso il signore, Ğawhar, nel 1141, al campo con Sanğar. Il primo dedicò tutto il resto della sua esistenza, nonché il ricavato delle tasse della sua regione, allo scopo di perseguitare gli Ismaeliti, ai quali tolse alcune fortezze, e molti ne uccise: si narra che facesse erigere alcune torri con le teste dei Nizārī ammazzati. Anche al secondo riuscì di far costruire la sua brava torre con le teste degli Ismaeliti abitanti dalle parti di Rayy: soltanto una, però, perché di là a poco venne ammazzato in viaggio, mentre si recava a far visita al sultano selğūchide dell'ʿIrāq, Masʿūd (1146/541, secondo Ibn al Aṯīr). Probabilmente fu lo stesso sultano a farlo ammazzare, con l'aiuto compiacente degli Ismaeliti. La sua testa fu mandata da Masʿūd a Sanğar, nel Ḫorāsān. I rapporti fra gli Ismaeliti e Sanğar, verso la fine della vita di costui (egli morì, come si è detto, nel 1157/552), furono passabilmente buoni, essendo dettati dalla reciproca opportunità di non molestarsi troppo. Si ebbe qualche eccezione allorché, ad esempio, il signore di Ṭuraytīṯ, nel Quhistān, cercò di ristabilire nel suo territorio la fede sunnita di suo padre e chiese aiuto a Sanğar. Sanğar mandò il solito emiro turco, Qağaq, per aiutarlo, ma la cosa non andò molto avanti.

Queste guerricciole croniche, a cui si era ridotta quella che mezzo secolo prima era stata un'esplosione rivoluzionaria, non potevano certamente soddisfare coloro che erano Ismaeliti per elezione, i quali si attendevano dalla *daʿwa* una palingenesi spirituale immediata. La terza generazione dei Nizārī sperava, almeno, che, uscendo l'*imām* dall'occultamento, egli riportasse sulla terra l'aurea età di al-Mustanṣir bi'l-lāhi. Fra costoro era proprio il figlio del *dāʿī* Muḥammad, al-Ḥasan, o, almeno, colui che tutti ritenevano essere suo figlio. Sappiamo da Rašīdu'd-Dīn che al-Ḥasan, attorno al quale si era ben presto formata una cerchia di entusiasti, intendeva restaurare fra gli Ismaeliti gli aspetti più occulti e personali della ricerca dell'*imām*, e porre al centro della setta questa esigenza primordiale.

Dalla testimonianza di Rašīdu'd-Dīn circa il fatto che Ḥasan si dedicasse appassionatamente allo studio degli antichi testi ismaeliti, dei Filosofi (in particolare di Avicenna) e dei Ṣūfī, vi è motivo di sospettare che, secondo lui, l'avvento dell'*imām* consistesse in un puro e semplice fatto di realizzazione interiore, spirituale, e non tanto nella comparsa improvvisa di un discendente carnale di Nizār dotato *ipso facto* di tutti i carismi di *imām*. L'atteggiamento successivo di Ḥasan fa ritenere probabile questa ipotesi. In ogni caso, vivente ancora suo padre Muḥammad ibn Buzurğummīd, molti Nizāri cominciarono a ravvisare in lui l'*imām* atteso: la grande speranza stava per divenire realtà! Egli, del resto, si comportava con quella voluta negligenza dello *ẓāhir* (bere vino, ma di nascosto, eccetera[7]) che sembra essere stata sempre la caratteristica degli *imām* validi, Ismāʿīl per primo.

Il subbuglio che queste speranze provocavano in seno alla comunità non piacque, però, a Muḥammad, uomo severo e positivo. Radunato il popolo e tenendosi accanto Ḥasan dichiarò chiaro e tondo (citiamo ʿAṭā Malik Ğuwaynī): «*Questo Ḥasan è figlio mio ed io non sono l'*imām *ma uno dei suoi* dāʿī. *Chiunque dia ascolto a parole* [*diverse*] *e vi creda è un infedele ed un ateo*»[8]. Per rendere più convincente questa sua dichiarazione fece perire fra i tormenti 250 sudditi suoi che persistevano a ravvisare in Ḥasan il redivivo *imām*, e altrettanti ne espulse, dopo aver legato sulla loro schiena i cadaveri dei primi. Ḥasan tacque ed attese la morte naturale del padre, che giunse nel 1162/561, in un momento di grandissime trasformazioni politiche nell'*Islām* orientale.

Prima di continuare a parlare delle vicende dei Nizārī è necessario compiere una breve digressione per illustrare quali fossero i mutamenti politici intervenuti in seguito alla scomparsa dei Selğūchidi "maggiori", evento che si può ritenere concluso alla morte di Sanğar senza posterità (1157/552).

Le regioni direttamente interessate a questo avvenimento furono essenzialmente due: l'Īrān in senso lato e la Siria-Mesopotamia con le sue adiacenze, Egitto compreso (affievolendosi i Fāṭimidi,

l'Egitto cessa di essere la potenza protagonista nella sua area; ad esso subentra la Siria, secondo una alternativa che la storia del Medio Oriente registra sin dai tempi dei Faraoni e degli Hyksos).

1) L'Īrān, per una circostanza storica totalmente nuova, divenne poco a poco dipendente da una nuova potenza sorta in un'area eccentrica, lo Ḫwārezm, terra allora profondamente iranizzata seppure governata da capi turchi almeno da un secolo, comprendente la regione limitata a nord dal Syr Daryā (antico Yaxarte), a sud dall'Āmū Daryā (Ǧayḥūn, antico Oxo) e dal lago di Aral, in pieno Tūrān storico, quindi. Questa regione rivestiva allora grandissima importanza per tre motivi almeno. In primo luogo perché costituiva l'estrema propaggine della civiltà iranico-islamica verso l'Asia centro-occidentale, cioè verso un mondo barbaro o semiselvaggio i cui unici abitanti erano nomadi pagani di razza turca, succeduti agli altrettanto nomadi Sciti, Sarmati e Massageti dei tempi antichi. Poi, e qui vi è il secondo motivo, era una "marca di confine" di vitale interesse per tutto l'Īrān, e l'invasione mongola lo dimostrerà. In terzo luogo, per quest'area già di antichissima cultura civile e materiale (di origine addirittura preachemenide, come dimostrano gli scavi compiuti negli ultimi anni dal Tolstov) passava il ramo superiore della "via della seta" congiungente la Cina con l'Occidente mediterraneo e con l'attuale Russia meridionale, donde la sua ricchezza.

Di questa regione così importante Malik-šāh aveva fatto governatore il figlio di un suo fedele schiavo turco di nome Quṭbu'd-Dīn, col titolo di Ḫwārezm-šāh (re dello Ḫwārezm). Costui morì nel 1127/521 e gli successe il figlio Atsïz, il quale trascorse buona parte del suo agitato regno a ribellarsi al suo signore e benefattore Sanğar, ma con scarso successo, dato che egli lo vinse, depose e riammise all'obbedienza per ben tre volte: infine, allorché Sanğar fu vinto dai turchi Ġuzz (1141/536), fu proprio l'eterno infedele Atsïz ad accorrere in suo aiuto. Ad Atsïz successe, nel 1156/552, il figlio Īl-Arslān, col quale cominciò il processo di espansione dello Ḫwārezm (1172/568) nel vuoto lasciato dalla virtuale scomparsa dei Selğūchidi di Persia, l'ultimo dei quali, Ṭuġrïl, fu vinto dal figlio di Īl-Arslān, Tukūš. Costui, nel 1194/590, ridusse alla obbedienza diretta o indiretta buona parte di quelli che erano stati i domini persiani dei Selğūchidi. Gli

Ḫwārezm-šāh dovettero, inoltre, lottare continuamente con un'altra dinastia, che proprio in quel tempo si andava affermando nell'attuale Afġānistān, quella dei Ġūrīdi, così detti perché originari della zona detta Ġūr, situata fra la valle dello Hīrmand e Herāt, convertiti all'*Islām* appena da Maḥmūd di Ġazna (m. 1030/421). Costoro, che avevano esteso il loro potere fino a Balḫ ed al Badaḫšān, erano riusciti una prima volta ad occupare Ġazna, da dove vennero però cacciati da Sanğar.

Alle imprese di 'Alā'u'd-Dīn e di suo figlio Quṭbu'd-Dīn Maliku'l-Ǧibāl si è già accennato: un altro ġūrīde, Mu'izzu'd-Dīn, assieme a suo fratello Ġiyāṯu'd-Dīn, distrusse definitivamente la dinastia Ġaznavide nel 1186/582, occupando la città di Lahore, nel Panğāb, ove si era rifugiato l'inetto suo ultimo sovrano, Ḫusraw Malik.

L'annientamento dei Ġūrīdi (1215/612) sarà il compito al quale si dedicherà con guerre accanite lo Ḫwārezm-šāh 'Alā'u'd-Dīn Muḥammad (1199-1220), figlio di Tukūš, che, con la presa di Otrār (1210/607), aveva anche vinto i mongolici Qara-Ḫitāy, ai quali fino ad allora aveva dovuto pagare il tributo, definitivamente. In tal modo lo Ḫwārezm-šāh si trovò in possesso di un impero che, dalle steppe dell'Asia Centrale, si faceva obbedire nel lontanissimo 'Omān, nell'Arabia Orientale. Della rivalità di questo sovrano col califfo di Baġdād e del suo fatale scontro con i Mongoli si parlerà più avanti. Interessa piuttosto osservare che questo strano impero di mercanti e guerrieri, che aveva il suo centro negli estremi limiti settentrionali del mondo iranico, rappresentò l'ultima incarnazione politica dell'ideale monarchia universale, quale è stata concepita nel Medio Oriente dai tempi dei Sumeri e degli Assiro-Babilonesi in poi[9].

2) Lo sfaldamento, indi la scomparsa, dei Selğūchidi maggiori, aveva posto praticamente sul trono un insieme di dinastie locali, già loro vassalle, alle quali si è accennato, nella zona che si estende dal Mediterraneo alla Persia occidentale. Lasciando da parte quelle che, negli eventi che ci accingiamo a narrare, ebbero importanza secondaria (Šāh di Armenia, 1100-1207; Ortūqī di Diyār Bakr, 1101-1312; Būrī di Damasco, 1103/1154; Beg-tegīn di Arbela, 1144-1232; Ātābeg di Āẕerbaiğān, 1136-1225; Salġarī di Fārs, 1148-1287; Hazarāspī del Luristān, 1148-1339), la più importante resta senz'altro la stirpe

degli Zanğī, sia per le lotte vittoriose che questa sostenne contro i Crociati, sia per l'influsso determinante che esercitò sulla fine del califfato fāṭimide del Cairo. 'Imādu'd-Dīn Zanğī, figlio di Aqsonqor Busurqī, governatore turco di Baġdād, assassinato dai Nizārī nel 1126/520 (si era nell'epoca in cui Buzurğummīd doveva dar prova che la *da'wat ğadīdā* non si era assopita in seguito alla morte di Ḥasan-i Ṣabbāḥ), era un fanciullo di dieci anni quando gli morì il padre. Crescendo sviluppò senno ed energia. Si meritò di diventare governatore di Mossul e *ātā-beg* di due principi selğūchidi, da Mossul estese i suoi domini verso la Siria, prese Aleppo, Ḥamā (da dove disturbò gli Assassini) e finalmente tolse Edessa (1144) ai Crociati: ciò provocò la seconda crociata. 'Imādu'd-Dīn, tuttavia, non la vide: morì prima, naturalmente assassinato. Lasciò due figli, Sayfu'd-Dīn, che ebbe Mossul, e Nūru'd-Dīn, in Aleppo: quest'ultimo, proprio nel periodo di tempo in cui la piazzaforte fāṭimide di Ascalona cadeva in mano ai Crociati, si impadroniva praticamente di tutta la Siria, spazzando gli ultimi Būrī da Damasco e prendendo ai Crociati le importanti piazzeforti di Bāniyās e di Harīm (1164) sulla strada di Gerusalemme. Prima di morire, nel 1174/569, Nūru'd-Dīn aveva posto le basi per la cacciata dei Crociati, che avverrà successivamente ad opera della vassalla dinastia Ayyūbide, di stirpe - una volta tanto - non turca ma curda.

Il primo personaggio di questa dinastia fu un generale di nome Šīrkūh, che, attorno al 1163/558, fu mandato da Nūru'd-Dīn in Egitto con un corpo di spedizione per appoggiare Šāwar, visir del califfo al-'Āḍid, al quale era stata tolta la carica a favore di un rivale. In questa spedizione Šīrkūh fu accompagnato da un giovane nipote di grandissimo ingegno, Yūsuf ibn Ayyūb Ṣalāḥu'd-Dīn, "Virtù della Religione", più tardi noto ai Cristiani come "Saladino". La lotta per il potere effettivo in Egitto si complicò negli anni fra il 1164 ed il 1168 per l'intervento del re di Gerusalemme, Amalrico I, che venne una prima volta per aiutare l'avversario di Šāwar, ed una seconda per appoggiare Šāwar stesso, in quell'occasione in lotta con Šīrkūh. Šāwar finì ucciso (1169) e Šīrkūh venne a trovarsi nella singolarissima posizione di essere contemporaneamente visir del califfo fāṭimide, vassallo e generale di un sovrano sunnita e, in pratica, padrone di un regno. Dopo due mesi una indigestione mortale lo toglieva dall'imbarazzo e gli succedeva, al comando delle truppe ed al visirato, il brillante nipote Saladino, appena trentenne. Questi dovette immediatamente reprimere l'insurrezione dei mercenari del califfo fāṭimide, che mal tolleravano un nuovo padrone straniero, e affrontare la coalizione navale franco-bizantina che investiva la piazza di Damietta: i Cristiani erano effettivamente allarmati dalla nascita di questo nuovo potere che, ormai, li attanagliava dalla Siria e dall'Egitto contemporaneamente. Due anni più tardi (1171/567), consolidatosi in Egitto e, con la presa di Ailah sul Mar Rosso, assicuratesi le comunicazioni con la Siria, egli poteva risolvere il grave problema religioso-dinastico nel modo più indolore. Malato e moribondo il sovrano fāṭimide Saladino lo fece praticamente deporre, ordinando ad un religioso persiano di recitare a Fusṭāṭ, e la settimana successiva al Cairo, la *ḫuṭba*, cioè l'allocuzione della preghiera del venerdì, in nome del califfo 'abbāside di Baġdād, che naturalmente si affrettò ad investirlo del dominio così acquistato. La successiva morte di Nūru'd-Dīn (1174/569) stornò il pericolo di uno scontro armato fra Saladino ed il suo antico signore. Posto sul trono di Aleppo Ṣāliḥ Ismā'īl, figlio di Nūru'd-Dīn, personaggio totalmente insignificante, Saladino poteva impadronirsi di tutta la Siria e congiungerla al suo dominio egiziano, al quale si aggiunse ben presto lo Yemen, conquistatogli dal fratello Tūrān-šāh, ed il Maġrib fino a Tripoli. Tutta la seconda parte della vita di Saladino (morì nel 1193/ 589) è occupata dalla lotta decisiva contro i Crociati, dei cui riflessi sulle vicende degli Assassini si parlerà nei capitoli seguenti.

Note:

1. cfr. F. Justi, *Iranisches Namenbuch,* Marburg 1895. La questione è considerata dallo Hodgson, *op. cit.*, p. 117, n. 49.

2. v. Rašīdu'd-Dīn, *Ğāmi'u't-Tawārīḫ,* (v. Bibl.), f. 297, 1. 22.

3. Ibn al-Aṯīr, *in anno* 521 H., X, 456/viii, 325.

4. Rašīdu'd-Dīn, p. 146; Hodgson, p. 103.

5. Rašīdu'd-Dīn, p. 141; Hodgson, p. 103.

6. Minhāğ-i Sirāğ Ğūzğānī, *Ṭabaqāt-i Nāṣirī*, trad. inglese di H. G. Raverty (London 1881), p. 263.

7. ʼAṬĀ MALIK ĞUWAYNĪ, p. 225.

8. ʼAṬĀ MALIK ĞUWAYNĪ, p. 224.

9. HODGSON, pp. 211-212; cfr. V. BART'OLD, *Turkestan down to the Mongol Invasion*, in *E.H. Gibb Memorial*, London 1928, pp. 379-80.

10. Tutta la questione è stata considerata con particolare penetrazione da H. CORBIN in parecchie sue opere: vedasi, in maniera particolare, *Histoire de la Philosophie Islamique*, pp. 138-141-144.

Gli imām *della* qiyāma
(*Ḥasan* ʼalà ḏikrihi's-salām, *1162/557 - 1166/561; Muḥammad II, 1166/561 - 1210/607*)

Ḥasan II, ricordato nelle cronache della setta con la eulogia cultuale *ʼalà ḏikrihi's-salām* ("sul suo nome sia la Pace") prese le redini dell'Ordine all'età di 35 anni, dopo aver maturato per lungo tempo le sue idee circa il rinnovamento della *daʼwa*. Nei primi due anni e mezzo di governo non fece praticamente nulla di particolare. Il suo regno iniziò col rilascio di ostaggi e prigionieri fatti nelle scorrerie degli anni precedenti e, a quanto dicono, egli permise un certo rilassamento della disciplina religiosa in seno all'Ordine, o quanto meno, si rifiutò di prendere provvedimenti punitivi contro i colpevoli di alcune infrazioni. Il problema che egli si pose era il seguente. La *daʼwa* e l'Ordine che da lei era nato, nonostante la compattezza e l'efficienza, stava decadendo nell'angusta cornice di uno dei tanti staterelli sorti dalla rovina dell'impero selğūchide. Era pertanto necessario riportarla al suo vero destino, che non poteva in alcun modo identificarsi a qualsiasi organizzazione politico-amministrativa, dato che essa si personificava in un sodalizio esoterico, possessore e diffusore di una Verità occulta, la cui ragione di vita era data dalla promessa "Resurrezione" (*qiyāma*) sulla terra. Si ricordi che quella che per la *šīʼa* duodecimana è una mera prospettiva escatologica, per la *šīʼa* ismaelita è, invece, una possibilità da maturare "al presente", recuperando quel tale "ritardo" (*taʼaḫḫur*), quella "messa al passato" (*taḫalluf*) - da cui nasce il tempo cronologico che misura la caduta dell'Adamo Primordiale per sette gerarchie, della quale si è già parlato. Detta *qiyāma* si attua, per la gnosi ismae-

lita, allorché nella realtà apparente, exoterica (*ẓāhir*), tipificata nella legge religiosa (*šarī'a*), si ritrova il significato intimo, esoterico (*bāṭin*), che la trascende.

L'adepto, quindi, realizza interiormente l'interpretazione spirituale (*ta'wīl*) del mondo e della Legge religiosa rivelata (*tanzīl*) dai Profeti, sì da far trasparire la Realtà assoluta (*ḥaqīqa*) dalla serie ordinaria degli eventi dei quali essa si ammanta per proiettarsi nella storia. Secondo la visione più iranica che islamica della storia, per cui ogni evento, ogni contingenza è un Essere, Angelo o "Egregore", tale *ta'wīl* è l'*Imām* in persona, dato che egli è la manifestazione temporale di una Teofania primordiale[1], l'Uomo o Adamo primordiale, immagine terrestre dell'Anthropos celeste, Primo *Imām*, fondatore dell'Imāmato quale religione permanente dell'umanità[2]. Da questa visione, tipica della *šī'a* ismaelita, nasce la supremazia che essa attribuisce alla *walāya* dell'*imām*, funzione eterna dell'uomo-archetipo, rispetto alla *nubuwwa* dei Profeti, ognuno dei quali abroga la Legge religiosa rivelata dal suo predecessore (nella *šī'a* duodecimana, invece, entrambe le funzioni appaiono implicite nella stessa persona del Profeta, che, pertanto, mantiene l'equilibrio fra *ẓāhir* e *bāṭin* e la loro simultaneità).

È necessario quindi "conoscere l'*imām*" per poter attuare *hic et immediate* quel *ta'wīl*, in virtù del quale gli obblighi della *šarī'a* sono aboliti per l'adepto. Pur essendo vero che, ad un certo livello, l'avvento dell'*imām* diventa un fatto di esperienza interiore, in ogni caso si rendeva necessario che tale verità venisse proclamata, altrimenti la *da'wa* non avrebbe avuto più alcuna ragione di sussistere. A questo provvide Ḥasan II, con, ancor oggi, il potere di colmarci di stupore. Il resoconto ci è stato tramandato da diverse fonti: a parte Rašidu'd-Dīn (164 ff.) e 'Aṭā Malik Ğuwaynī (226-30), si hanno le due relazioni di fonte ismaelita degne di fiducia, seppure tarde (probabilmente di epoca ṣafavide), "*I Sette Capitoli di Abū Isḥāq*" (*Haft Bāb-i Bū Isḥāq*) e "*I Detti del Maestro*" (*Kalām-i Pīr*), nota anche col titolo di *Haft Bāb-i Šāh Sayyid Nāṣir*, per la sua falsa attribuzione a Nāṣir-i Ḫosrow, edite entrambe da W. Ivanow a Bombay, rispettivamente nel 1935 e nel 1951. Le diverse versioni dell'avvenimento sostanzialmente coincidono, anche in molti particolari, salvo naturalmente gli anatemi e le maledizioni rituali scagliate dai relatori anti-ismaeliti contro

Ḥasan II, che intercalano il racconto dei due primi autori summenzionati.

Offriamo qui a seguito una sintesi delle varie narrazioni, di modo che tutti i diversi particolari siano egualmente rammentati.

«*Quando giunse il 17° giorno di* Ramaḍān (559 = 8 agosto 1164), *all'ora della costellazione della Vergine, essendo il Sole nel Cancro, Egli* (Ḥasan) *ordinò alle genti dei suoi territori, che aveva convocato all'Alamūt, di radunarsi nel piazzale* (sottostante alla fortezza). [*Ivi*], *ai quattro lati del pulpito* (*minbar*, "volto verso Occidente", cioè in direzione contraria a quella della preghiera!), *fece issare quattro grandi bandiere, che erano state preparate per quella occasione di quattro colori: bianco, rosso, verde e giallo* (quest'ultimo, colore dei Fāṭimidi). *I "compagni" (rufaqā') del Ḫorāsān e del Quhistān si misero in rango alla destra del pulpito, quelli dell''Irāq 'Ağemī alla sinistra, quelli del Daylam* [e del Rūdbār] *di fronte.*

Nel mezzo fu posta una cattedra, di fronte al pulpito, sulla quale fu ordinato al faqīh *Muḥammad Bustī di salire. A mezzogiorno Egli stesso, il Signore delle migliaia dei mondi e degli uomini, Nostro Signore al-Ḥasan, sulla cui menzione sia la Pace!, abbigliato di una veste bianca e coperto il capo di un bianco turbante, scese dal Castello e, con solenne incesso, salì sul pulpito dal lato destro. Quindi diede il saluto della pace tre volte: prima ai compagni del Daylam, indi a quelli del lato destro* (Ḫorāsān e Quhistān), *indi a quelli del lato sinistro* ('Irāq). *Poi si sedette per un poco. Indi si rialzò e, snudando la spada, disse ad altissima voce:* "O abitanti dell'Universo, *ğinn*, uomini e angeli, sappiate che il Signore, l'Attore della Resurrezione (*qā'imu'l- qiyāmat*) - sia adorazione e gloria sulla Sua menzione! - è il Signore di tutte le cose create, è l'Esistente Assoluto (*mawğūd-i muṭlaq*), Egli è in ogni modo fuori di ogni negazione della Sua esistenza, imperocché *Egli è esaltato di là da ciò che Gli associano gli idolatri.* Egli ha spalancato oggi la porta della Sua misericordia e tutti ha resuscitato con la Sua grazia generosa". ... *Indi iniziò il discorso, le cui prime parole sono:* "Fu menzionato: in che cosa consiste la Resurrezione?" ... *ed annunziò che gli era giunto un messaggio dell'*Imām *celato con un nuovo ordine:* "L'*Imām* del nostro tempo vi manda le Sue benedizioni e la Sua compassione, chiamandovi Suoi servitori

eletti. Egli ha sollevato da voi il peso degli obblighi della *šarī'a* e vi ha portato alla *qiyāma*". (Secondo il *Kalām-i Pīr*, pp. 65-66 e 115-117: «*In piedi! Il giorno della Resurrezione si è levato. L'attesa del segno è ormai finita! Ecco sorgere la Resurrezione che è il compimento di tutte le Resurrezioni. Oggi non vi sono più da ricercare né prove né indici: oggi la Conoscenza non dipende più dai Segni* (versetti del *Corano*), *né dai discorsi, né dalle allusioni, né dagli atti di devozione compiuti piegando il corpo. Oggi i gesti ed i detti, gli indici e le allusioni sono giunti al termine dei loro termini. Colui che con i propri occhi ha contemplato l'Essenza in sé, costui ha contemplato la totalità dei segni e degli indici* [di tutte le Rivelazioni], *mentre ciò che si conosceva per i suoi nomi ed i suoi attributi ne era il rovescio e l'inverso, cioè l'occulto sotto un velame*".) ... *Indi pronunciò una predica* (*ḫuṭba*) *in arabo... intendendo che questa era la parola dell'* Imām: *aveva messo qualcuno che conosceva l'arabo* (Muḥammad Bustī) *ai piedi del pulpito per tradurre oralmente ciò che diceva, in persiano. Il significato di tale predica era il seguente:* "Sayyid-nā al-Ḥasan ibn Muḥammad ibn Buzurğummīd è il nostro Rappresentante (*ḫalīfa*, "Califfo"!), il nostro *dā'ī*, la nostra *ḥuğğa*: la nostra setta (*šī'a*) deve essergli obbediente e sottomessa negli affari di questo mondo e dell'altro, riconoscendo il suo comando incontrovertibile e la sua parola come la nostra...". *Dopo di ciò sedette per un poco, indi, rialzatosi, recitò la seconda predica. Poi il* faqīh *Muḥammad Bustī si alzò sulla cattedra volta verso il pulpito e lesse completamente, commentandole [*in persiano - ?*] la Grande Epistola e le Prediche. Durante questa lettura anche il Signore rimase in piedi. Quando la lettura fu finita Egli scese dal pulpito ed effettuò due* rak'a (insieme di prosternazioni *ecc.* della preghiera mussulmana), *come si usa nei giorni di festa* (*'īd*). *Indi fece imbandire la tavola e vi fece sedere il popolo onde rompesse il digiuno, dicendo:* "Oggi è la Festa della Rottura del Digiuno" (*'īdu 'l-fiṭr*, abitualmente celebrato alla fine del mese di *Ramaḍān*). (Anche negli anni successivi gli Eretici (*malāḥida*) (per gli autori ortodossi, beninteso!) hanno continuato a denominare il giorno 17° del *Ramaḍān* "Festa della Resurrezione" (*qiyām*), per cui in quel giorno sogliono dimostrare la loro gioia con vino e riposo, gioco e divertimento, apertamente). *Per tutta quella giornata la gente si scambiò auguri e regali festivi e regnò la gioia e furono tolti dal collo dei servi di Dio i legami ed i*

ceppi della Legge. E il Signore ordinò che in quello stesso giorno a Mu'min-ābād nel Quhistān e per ogni dove si facesse festa».

Effettivamente, dieci settimane più tardi, una simile cerimonia ebbe luogo a Mu'min-ābād, nel corso della quale fu letto un messaggio di Ḥasan. In questo egli dichiarava che, come precedentemente al-Mustanṣir era rappresentante (*ḫalīfa*) di Dio sulla terra, e Ḥasan-i Ṣabbāḥ era il *ḫalīfa* di al-Mustanṣir, così pure ora Ḥasan II era personalmente il rappresentante di Dio sulla terra ed il *Ra'īs* Muẓaffar (non certo l'omonimo governatore di Gird Kūh, già morto da un pezzo) era il rappresentante di Ḥasan nel Quhistān, che doveva essere obbedito in ogni cosa. Lo stesso avvenne in Siria e presumibilmente in tutte le località ove i Nizārī formassero delle comunità sicure e indipendenti.

La solenne violazione della Legge Religiosa che, come osserva B. Lewis[2], «*segna il culmine di una tendenza millenaristica ed antinomica che è ricorrente nell'Islām* (noi diremmo piuttosto nell'*Islām* gnostico-persiano) *ed ha ovvi paralleli nel Cristianesimo*», era già nell'aria da parecchio tempo, nonostante che, nella *da'wat ğadīda*, regnasse un'esemplare severità di costumi unita ad una rigorosa obbedienza alle Tradizioni, come è dimostrato dall'atteggiamento di Ḥasan-i Ṣabbāḥ nei riguardi dei suoi stessi figli e di Muḥammad b. Buzurğummīd verso i prematuri esaltatori del proprio figlio. Né poteva essere diversamente. La legge ha un valore provvisorio, propedeutico: serve, entro il tempo, a fornire l'anima di un supporto, fintanto, cioè, che essa non abbia la conoscenza dell'*imām* e quindi sia capace di compiere il *ta'wīl* del dato sensibile sì da risalire agli archetipi, dei quali l'Intelletto Universale è l'inesauribile sorgente. Ciò, naturalmente, implica una concezione duplice del tempo e del mondo: da una parte il tempo cronologico, cioè scandito da una serie infinita di "limiti" successivi, il mondo creato e la resurrezione fisica, propria a questa terra; dall'altra parte il mondo "increato", il Tempo illimitato (noi diremmo "archetipale") e la Resurrezione quale atto perenne proprio allo spirito, che "riconduce al presente" il mondo naturalmente "posto al passato". A questo si riferisce Ğuwaynī allorché, pur fra gli anatemi e le maledizioni, osserva:

«*La sintesi di questa confessione* (*madhab*) ... *e di questa convocazione* (*da'wa*) *era che, seguendo la Filosofia* (*falsafa*), *essi consideravano il mondo increato* (*qadīm*, cioè dal punto di vista dello

spirito, che incessantemente sviluppa la serie degli eventi, quali substrato al suo dispiegamento oggettivo) *ed il Tempo illimitato e la Resurrezione* (*ma'ād*, il "ritorno") *spirituale* (*rūḥānī*). *E il Paradiso e l'Inferno e quanto è in essi compreso, tutto ciò interpretavano secondo il* ta'wīl, *in modo tale che, secondo tale* ta'wīl, *tutto acquistava un senso spirituale. E sulla base di ciò essi asserivano pure che la Resurrezione si invera allorché gli uomini raggiungono Dio e i misteri e le verità della Creazione si svelano e gli atti di obbedienza sono aboliti, dappoiché in questo mondo tutto è azione* (*i'māl*) *e non vi è calcolo* (*ḥisāb*, forse nel senso di "conoscenza" oppure di "contrappasso"?), *mentre nell'Altro Mondo tutto è calcolo e non vi è azione. E questa è la [*Resurrezione*] promessa e attesa in tutte le comunità religiose ed in tutte le fedi: è proprio questa che Ḥasan ha rivelato. E, come conseguenza di ciò, i doveri della* šarī'a *sono stati sollevati dagli uomini, perché in questo periodo della Resurrezione essi devono volgere ogni loro senso verso Dio ed abbandonare i riti della legge religiosa e le usanze di culto stabilite. Nella Legge religiosa è stato stabilito che ogni giorno-notte gli uomini debbano adorare Dio cinque volte ed essere dediti a Lui. Questo compito era soltanto formale* (*ẓāhir*, exoterico), *ma ora, nei giorni della Resurrezione, essi debbono essere sempre dediti a Dio nei loro cuori e mantenere il volto delle loro anime costantemente diretto verso la direzione della Divina Presenza, poiché questa è la Vera Preghiera*»[3].

Per lo stesso principio per il quale la Legge religiosa esteriore è abolita a favore di una verità interiore, così pure dobbiamo immaginare che anche l'imāmato subisse una simile trasposizione, per cui una persona, che è esteriormente il Tal dei Tali, interiormente fosse, invece, l'*imām*. Difatti, secondo Rašīdu'd-Dīn, fra gli Ismaeliti prevaleva l'opinione sostenuta da autorevoli scritti che Ḥasan, pur essendo esteriormente conosciuto quale nipote di Buzurğummīd, nella realtà esoterica fosse lui stesso l'*imām* del tempo. Non sappiamo però con precisione se, al tempo della *qiyāma*, si aggiungesse la convinzione, già diffusa del resto ai tempi di Muḥammad b. Buzurğummīd, che Ḥasan fosse anche fisicamente il discendente di Nizār. A suo tempo questa opinione divenne articolo di fede e, con ogni probabilità, vivente ancora Ḥasan, questi ricevette una genealogia in piena regola,

corredata dai vari *laqab* trionfali caratteristici sia dei Fāṭimidi che dei loro avversari 'abbāsidi. Secondo Ğuwaynī (p. 236) il suo nome completo sarebbe suonato al-Ḥasan *[*b.*] al-Qāhir bi-quwwati'l-lāhi* ("il Vittorioso per la forza d'Iddio") b.al-Hādī b. al-Muṣṭafā Nizār *[*b. al-Mustanṣir*]*. Quanto al modo per il quale la discendenza di Nizār si sarebbe propagata fino ad apparire, alquanto miracolosamente, in colui che fino a poco tempo prima tutti ritenevano figlio di Muḥammad figlio di Buzurğummīd, cominciarono a circolare varie leggende, del genere dello scambio fra i due infanti nati circa nello stesso tempo eccetera, imperniate sulla presunta presenza dell'*imām* figlio di Nizār in un villaggio ai piedi dell'Alamūt, senza che nessuno ne sapesse niente, salvo, naturalmente, il grande *dā'ī*. Ḥasan e, dopo di lui, suo figlio Muḥammad, lasciarono benevolmente che ognuno credesse alla versione che gli sembrava più veridica, compresa quella alquanto ignominiosa di un presunto adulterio dell'*imām* precedente con la moglie di Muḥammad b. Buzurğummīd!

A parte questo particolare di scarsa importanza, in qualche modo l'idea della consustanzialità della *ḥuğğa* o, comunque, del maestro (*šayḫ*, *pīr* eccetera) rispetto all'*imām*, che ritroviamo quattro secoli più tardi pienamente sviluppata in un autore come Ḫayr-ḫ^{w}ah Harātī (Muḥammad Riḍā b. Sulṭān Ḥusayn Ğūriyānī Harātī) nel *Faṣl dar bayān-i šināḫt-i Imām wa Ḥuğğat*[4] doveva essere già radicata ai tempi di Ḥasan II, se non addirittura da lui promossa. In questa concezione albeggia l'intuizione dell'*imām* quale *atto* di conoscenza perenne (e non quale persona storica) conducente alla palingenesi spirituale: "conoscere l'*imām*", quindi, significava conoscere il più intimo se stesso, conoscere addirittura Dio. Ad un siffatto conoscitore spetta il titolo di *ḥuğğa*, "prova" dell'esistenza dell'*imām* e della sua missione occulta: interiormente egli è l'*imām* stesso. A ciò si riferisce il detto attribuito al primo *imām*: «*Sii mio fedele ed io ti renderò simile a me come Salmān*[5] *[*il Persiano*]*»[6].

In effetti attorno a questo tempo si va affermando l'idea che il titolo di *ḥuğğā* possa spettare solo a colui che sia il discendente spirituale (*farzand-i ma'nawī*) dell'*imām*, quegli che realmente "lo conosce" e che, quindi, Salmān il Persiano sia l'archetipo che si esemplifica in ogni adepto fedele[7]. Questa teoria conduce allo sconvolgimento della serie gerarchica degli *ḥudūd*, nel modo in cui essa viene rappre-

sentata nella *šī'a* imāmita e, parzialmente, in quella ismaelita preriforma. Diciamo subito che il Profeta (*nabī, rasūl*) viene ad occupare il terzo posto, dopo l'*imām* e la *ḥuǧǧā*. Perché? Mentre nella *šī'a* "regolare" Muḥammad "sigillo di profezia" chiude definitivamente i cicli delle rivelazioni religiose, dopo di che la Verità (*ḥaqīqat*) entra nella "notte dell'esoterismo", per l'Ismaelismo riformato, invece, le cosiddette "sei giornate della profezia legislatrice" sono cominciate addirittura col primo profeta del nostro grande ciclo di occultamento, cioè l'Adamo umano, che fu il primo legislatore religio- so. Questi sei "millenni" della creazione del cosmo religioso corrispondono ad altrettante grandi Ore della Notte Divina (*šab-i dīn*), durante le quali la conoscenza-sapienza esoterica viene dispensata dal Garante dell'*Imām*, la *ḥuǧǧā*, che in questa mistica Notte tiene il luogo che ha la Luna rispetto al Sole (= l'*Imām*). Al " settimo giorno" (allorché Iddio "si riposò") non vi è più bisogno di una religione rivelata, poiché in esso si manifesta il Sole della conoscenza totale (l'*imām*). Questo giorno è il Giorno della Resurrezione (*yawm al-qiyāmat).*

Uno dei problemi più appassionanti posti dall'antropologia ismaelita è quello relativo alla personalità metafisica del *Qā'im*, il Resurrettore. Nello *Haft Bāb-i Sayyid-nā*[8], seguendo in modo sorprendente la cristologia paolina dell'*Epistola agli Ebrei*[9] («*tu es sacerdos in aeternum, secundum ordinem Melchisedec*»), il *Qā'im* viene esplicitamente identificato a Melkiṣedeq, il re di Salem, quel misterioso personaggio che non muore mai, il quale unse Abramo. Costui, con nomi diversi ed in differenti ipostasi, è l'*Imām* eterno che al tempo di Adamo ebbe nome Malik Šūlīm, al tempo di Noè Malik Yazdāq, al tempo di Abramo Malik as-Salām, al tempo di Mosè non più Aaronne o Giosuè bensì Ḏū'l-Qarnayn (il re-profeta del *Corano* identificato ora ad Alessandro, ora al misteriosissimo al-Ḫiḍr, l'iniziatore di tutti i *ṣūfī*, figura discesa direttamente da quella dell'Utnapištim sumero!), al tempo di Gesù non Simon Pietro bensì la confusa figura del patriarca arabo Ma'add, eccetera.

Senza dilungarci sull'argomento, che potrebbe richiedere di per sé un intero studio, possiamo osservare come l'Ismaelismo, obbedendo alla sua vocazione di *religio perennis,* abbia riesumato in queste sue concezioni i motivi messianico-regali più antichi, e di origine più

disparata, relativi alla presenza sulla terra, in veste fisica, di un essere immortale che è a vivente testimonianza della realtà esoterica e, come tale, l'occulto iniziatore e maestro di tutti i Profeti. Questo aspetto escatologico, che caratterizza fortemente l'Ismaelismo in generale e quello dell'Alamūt in particolare, induce a riflettere sull'influenza che può aver esercitato l'ambiente iranico o, per essere più precisi, le idee gnostico-iraniche sopravvissute in zone marginali della Persia sulla formazione delle teorie di questa setta. Viene naturalmente da pensare alle dottrine mazdee relative all'avvento del Saōšyant come a quelle buddhiste, di origine probabilmente iranica, circa la futura discesa di Maitreya, *eccetera.*

Ma, per tornare alla concezione di Melkiṣedeq quale prototipo dell'*imām*, con funzione umana e cosmica al tempo stesso, e ricordando l'omologia stabilita dall'Ismaelismo riformato fra *imām* e Intelletto Universale, è ovvio supporre che gli sconosciuti teologi ismaeliti, che noi, però, sappiamo tradizionalmente colti nelle teorie delle altre religioni, abbiano avuto presente la concezione allegorica di Filone di Alessandria circa tale re-sacerdote. Filone, infatti, interpreta la figura di Melkiṣedeq quale allegoria dell'Intelletto Universale, del *lógos*, intermediario fra Dio e l'Uomo, il cosmico *mesótēs* che regge l'equilibrio di questo mondo[10]. Vi è inoltre il fatto che le varianti di parte del nome di Melkiṣedeq, come appaiono nello *Haft Bab* (Šūlim-Salām, Yazdāq), inducono a ritenere che i teologhi ismaeliti avessero una conoscenza etimologica del significato di tale nome possibile soltanto a chi avesse cognizione del mito non per tradizione popolare ma per trasmissione culta, lo stesso fatto che abbiamo osservato a proposito di alcuni nomi "strani" che appaiono nell'*Ummu'l-Kitāb*. Ma non è questo il solo problema attinente alle fonti della sua dottrina che ci pone l'Ismaelismo della *Qiyāma*. Nella sua aspirazione di affermarsi quale religione o gnosi primordiale, destinata a contrapporsi prima o poi alle diverse religioni rivelate, l'Ismaelismo ha accolto in sé o ha lasciato riaffiorare elementi estremamente arcaici, come questo del Re del Mondo, testimone eterno di una realtà esoterica. Anche la *qiyāma* non rappresenta, in fondo, alcuna innovazione, bensì la riassunzione esplicita ed ufficiale di un motivo fondamentale della setta sin dalle sue origini. In questo senso la proclamazione, da parte di Ḥasan *'alà ḏikrihi's-salām*, della *qiyāmatu'l-qiyāmāt* era un

atto necessario senza il quale la missione della setta non avrebbe potuto coerentemente sopravvivere.

Il senso di isolamento e di "particolarità" che caratterizzava la vita dell'Ordine, in perenne antagonismo o guerra aperta con tutti i governi "mussulmani" che geograficamente lo circondavano, rese certamente più facile e più accetta la dispensa implicita della *qiyāma*. Vi furono però alcuni che si opposero all'abrogazione formale della *šarī'a*, e, naturalmente, del *tanzīl*. A loro riguardo Ḥasan fu chiaro: «*Allo stesso modo che, durante il ciclo della Legge Religiosa* (*dawr-i šarī'at*), *se qualcuno non obbediva e adorava, seguendo la regola della Resurrezione per la quale si consideravano obbedienza e adorazione* (*ṭā'at wa 'ibādat*) [solo] *spirituali, costui sarebbe stato punito, lapidato e messo a morte, così pure adesso, in tempo di Resurrezione, se un uomo si assoggetta alla lettera della Legge e persiste negli atti di culto fisici e nei riti liturgici, è prescritto che costui venga castigato, lapidato e messo a morte*»[11].

È evidente che al-Ḥasan non intendeva venir infastidito dalle querimonie di legisti e religiosi puritani: l'avventura personale della palingenesi era aperta a tutti coloro che ne fossero capaci, gli altri non pensassero di intralciarli! Coloro che ci provarono pagarono subito il fio della loro audacia: tutti, salvo uno, che, come avviene in questo genere di casi, si fece precedere all'altro mondo dallo stesso promulgatore delle novità, cioè Ḥasan II in persona, due anni dopo la proclamazione della *qiyāma*. Ḥasan fu ucciso da suo cognato Ḥusayn- i Nāmāvar, appartenente ad un ramo locale della nobile stirpe dei Buwayhidi, quella stessa che regnava sull'Īrān occidentale ed era arbitra del califfato di Baġdād al tempo in cui i Fāṭimidi si impossessavano dell'Egitto. A Ḥasan II successe il figlio Muḥammad, che governò l'Ordine per la bellezza di 44 anni (1166/561-1210/607): pur essendo un giovane di soli 19 anni egli si dimostrò subito uomo di polso col mandare a morte non soltanto l'assassino di suo padre, ma anche tutti i parenti di costui. Dopo questo incisivo inizio il governo di Muḥammad (che ebbe come titolo onorifico 'Alā'u'd-Dīn, oppure, secondo il *Kalām-i Pīr*, Ḍiyā'u'd-Dīn o Nūru'd-Dīn) continuò, stranamente, senza eventi particolari. Del suo regno si tramandano episodi, non avvenimenti politici veri e propri. A parte l'assassinio di un ministro

del Califfo si hanno le solite incursioni nelle terre vicine e qualche tumulto; la stessa sparizione dei Selǧūchidi aveva tolto di mezzo l'unico potere che avrebbe potuto intraprendere qualche azione generale contro gli Ismaeliti di Persia: costoro, d'altra parte, si considerarono felici della situazione, apparentemente dimenticandosi del mondo che li circondava. Vi furono solo un paio di fatti che li posero in evidenza. Il primo fu l'asilo accordato ad un Hazār-Asp (Hazārāsf, Hazār asf) di Rūyān, che, accusato dai maggiorenti del suo territorio di irreligiosítà e di propensione verso gli Ismaeliti, alla fine fu costretto a fuggire proprio nell'Alamūt, dove ricevette aiuto per compiere razzie nelle sue antiche terre. Successivamente, essendo stato battuto, andò a rifugiarsi presso il Califfo, che non gli fu favorevole proprio per le sue precedenti simpatie per gli Ismaeliti. Finì i suoi giorni ucciso da un suo ex vassallo del Māzanderān. Il suo successore, Bīstūn, dovette fuggire anche lui all'Alamūt; si tenne però tranquillo nel suo asilo. Un altro episodio caratteristico fu quello relativo al grande teologo Faḫru'd-Dīn ar-Rāzī, ricordato da Rašīdu'd-Dīn e da Dawlat-šāh. Questo religioso era celebre per le sue argomentazioni contro gli Ismaeliti, che considerava poco meno che degli atei, da lapidare in ogni caso. Muḥammad II decise di farlo smettere e, a tal fine, gli mandò un *fidā'ī*, che divenne suo discepolo e ne seguì le lezioni per ben sette mesi, alla fine dei quali gli chiese un'udienza personale per risolvere un intricato caso giuridico. Trovatosi solo con lui estrasse il pugnale e gli annunciò tranquillamente che, per punirlo delle sue diffamazioni e maledizioni contro gli Ismaeliti, lo avrebbe scannato. Seguì una breve zuffa, alla fine della quale il teologo si trovò con la schiena a terra, mentre la punta del pugnale gli scalfiva la gola. Egli promise allora che non avrebbe mai più parlato male degli Ismaeliti, né tanto meno che li avrebbe mai più maledetti. Il *fidā'ī* gli diede una borsa di monete d'oro e Faḫru'd-Dīn mantenne scrupolosamente la promessa, il che gli fruttò altre borse di monete. Dopo qualche tempo gli altri suoi discepoli cominciarono a meravigliarsi del fatto che, parlando degli Ismaeliti, egli menzionasse rispettosamente le loro teorie e non li maledicesse più. Richiesto della cagione di questo suo nuovo atteggiamento il maestro rispose con un tipico *bon mot* persiano, dicendo di essere stato convinto dagli Ismaeliti con "argomenti e trancianti (o acuti) e pesanti" delle loro ragioni. Pare che Muḥammad sia stato uno scrittore pro-

lifico: delle sue opere, sfortunatamente, non rimane quasi nulla, dopo le distruzioni di libri compiute dai dotti mussulmani al servizio dei Mongoli, che ebbero il permesso di disporre della biblioteca dell'Alamūt, prima dello spianamento della rocca. Restano i *Fuṣūl-i Mubārak* (gli *Ordini Benedetti* citati al n. 681 ss. da W. IVANOW nella sua *Ismaili Literature*, Tehrān 1963), e, probabilmente, il già citato *Haft Bāb-i [Bābā] Sayyid-nā*. Muḥammad si dedicò, durante tutto il suo lungo governo, a consolidare le teorie espresse dal padre durante la Grande Resurrezione. Fu al tempo suo che la genealogia fāṭimide di Ḥasan II divenne articolo di fede. Quello che suscita meraviglia è che, mentre la rivolta di Ḥasan-i Ṣabbāḥ e le sue teorie ebbero grande risonanza nel mondo mussulmano contemporaneo, sicché furono studiate, analizzate e confutate, un evento così sconvolgente e metafisicamente consequenziario come la *Qiyāma* passò inavvertito sia nel mondo sunnita che in quello šī'ita duodecimano. La scoperta di un fatto storico di tale portata fu praticamente successiva alla conquista mongola ed alla dispersione dei libri e delle cronache interne dell'Ordine.

Note:

1. H. CORBIN, *op. cit.*, p. 142.

2. *op. cit.*, p. 73.

3. ĞUWAYNĪ, 237-38; B. LEWIS, 74-75.

4. Ed. e trad. W. IVANOW nell'VIII vol. delle *Memoirs of the Asiatic Society of Bengal*, Calcutta 1922.

5. Tutta la questione è sceverata da H. CORBIN in *Histoire* etc., p. 145 ss.

6. Sarebbe interessante investigare su quali similitudini fenomenologiche possono stabilirsi fra il "Persiano" esemplificato da Salmān, quale migliore rappresentante della propria nazionalità nel "regno di Dio" ed il mistico "Perses" dei misteri mitriaci nell'ambito dei quali rappresentava l'"uomo per eccellenza" di una determinata comunità etnica.

7. H. CORBIN, *ibidem*.

8. HODGSON, trad. e comm., in *op. cit.*, pp. 286-9.

9. 4, 15 - 6, 7.

10. v. G. WÜTTKE, *Melkisedeq der Priesterkönig von Salem*, Giessen 1927; F.J. JÉRÔME, *Der geschichtliche M. und seine Bedeutung im Hebräerbriefe*, Strassburg 1917; G. VAJDA, *Melchisédec dans la mythologie ismaélienne*, *J.A.*, CCXXXIV (1943-45), pp. 173-83.

11. ĞUWAYNĪ, p. 238.

Sinān: la qiyāma *in Siria*

Con Sinān (1140-92) la *da'wa* siriana acquista un Gran Maestro che la condurrà alla sua resurrezione politica e religiosa. Questo straordinario personaggio è il primo che interpretò, nel pieno significato del termine, la figura diventata poi leggendaria del Vecchio della Montagna, quale ci è stata tramandata dalle testimonianze di Gerardo di Strasburgo, di Guglielmo di Tiro, di Arnoldo di Lubecca, a tacere di quella famosissima di Marco Polo, che però si riferiva al ricordo del capo degli Assassini dell'Alamūt.

Sinān, nell'assumere la direzione della *da'wa* siriana, si assume due compiti, uno religioso ed uno politico. Quello religioso e disciplinare consiste nell'introdurre la teoria della *qiyāma* presso la sua comunità, combattendo anche gli eccessi a cui una larga interpretazione delle dispense implicite in tale teoria avevano dato luogo. Diversamente dalla Persia, ove la novità fu inavvertita, dal mondo esteriore, in Siria la cosa ebbe qualche risonanza fuori dell'Ordine, e confermò le peggiori voci che circolavano sugli Ismaeliti (immoralità, inosservanza della Legge religiosa eccetera), già notevolmente odiati in un ambiente che il diuturno contrasto con l'aggressivo "infedele" Crociato rendeva fanaticamente devoto alla più intransigente ortodossia sunnita. Oltre che coi poteri locali Sinān dovette vedersela con le bande della Nubuwwiyya, un ordine laico di difensori della *sunna*, secondo il Salinger ispirato alla *futuwwa* di Baġdād, cioè quella specie di cavalleria mussulmana (di tinta šī'ita, fra l'altro!) che in quel tempo si andava formando nelle terre del califfato[1]. Per quanto riguarda il compito politico, Sinān ebbe la straordinaria abilità di fare assumere alla sua setta, relativamente piccola, un ruolo politico non indifferente, rendendola terzo elemento dell'equilibrio siro-palestinese fra Mus-

sulmani e Crociati. La sua capacità fu tanto più apprezzabile in quanto egli fu contemporaneo di due grandissime personalità islamiche, Nūru'd-Dīn di Aleppo e Ṣalāḥu'd-Dīn, il nostro Saladino, protagonisti della riscossa mussulmana unitaria contro i Cristiani nelle terre del Crescente Fertile. Riuscì a non essere schiacciato da loro, anzi divenne amico del secondo, e diede un tale assetto al suo Ordine che questo, benché odiato e mal tollerato, riuscì, un secolo più tardi, a sopravvivere al trionfo dei Mamalucchi di Baybars in Siria e, sia pure con lo *status* di una minoranza soggetta, *milla*, ad attraversare illeso tutti i secoli successivi fino ai giorni nostri. Statista e guerriero, asceta e taumaturgo, Sinān pare uscito dallo stesso stampo di Ḥasan-i Ṣabbāḥ e di Ḥasan II *'alà ḏikrihi's-salām* (di quest'ultimo fu condiscepolo, oltre che interprete fortunato dei medesimi ideali). Trasfigurata dalla leggenda la sua figura restò impressa, di là dal tempo, nell'immaginazione dei Crociati, dei pellegrini e dei viaggiatori europei in Terra Santa come la più perfetta ed enigmatica incarnazione dell'Uomo Orientale.

Rašīdu'd-Dīn Sinān ibn Salmān ibn Muḥammad nacque ad Aqr as-Sūdān presso Baṣra, da un personaggio locale probabilmente šī'ita. Quando era ancora ragazzo venne via di casa e cominciò la sua straordinaria carriera. Ecco, in riassunto, ciò che narrò di sé ad uno scrittore siriano suo contemporaneo:

«... *Fui allevato a Baṣra, ove mio padre era uno dei notabili. Questa dottrina entrò [*allora*] nel mio cuore. Indi avvenne, qualcosa fra me ed i miei fratelli che mi costrinse ad abbandonarli, e me ne venni via senza viatico né cavalcatura. Andai avanti per la mia strada finché giunsi all'Alamūt* (uno scherzo da niente, per un ragazzo!) *e vi entrai. Il suo capo era Kiyā Muḥammad: egli aveva due figli chiamati Ḥasan e Ḥusayn. Mi mise a scuola con loro, dandomi esattamente lo stesso trattamento che dava loro in tutte quelle cose che sono necessarie per il mantenimento, educazione e vestiario dei ragazzi. Ivi io restai finché Kiyā Muḥammad morì ed a lui succedette suo figlio Ḥasan. Questi mi ordinò di andare in Siria. Partii come ero già partito da Baṣra, e solo raramente mi avvicinai ad alcune città. Egli mi aveva dato lettere e mi aveva impartito ordini. Entrai in Mossul e mi fermai presso la moschea dei falegnami ove pernottai; indi continuai il viaggio, senza entrare in alcuna città, finché giunsi a Raqqa. Avevo una lettera per uno dei nostri compagni là residenti. Gliela consegnai ed egli mi diede provviste e mi affittò una cavalcatura con cui andai ad*

Aleppo. Ivi incontrai un altro compagno, al quale consegnai un'altra lettera: egli pure mi affittò una cavalcatura e mi mandò a Kahf. Gli ordini che avevo ricevuto mi ingiungevano di restare in questa fortezza ed io vi restai finché lo šayḫ *Abū Muḥammad, capo della* da'wa, *morì nelle montagne. Gli successe il figlio, il* ḫwāğah *'Ali b.Mas'ūd, senza la designazione [*dell'Alamūt*] ma col consenso di qualcuno della compagnia. Allora il capo Abū Manṣūr, nipote dello* šayḫ *Abū Muḥammad, ed il capo Fahd fecero una congiura e mandarono qualcuno per pugnalarlo mentre stava uscendo dal bagno. La direzione [*della *da'wa* siriana*] restò collegiale e gli uccisori furono arrestati ed imprigionati. A questo punto giunse l'ordine dall'Alamūt di giustiziare gli uccisori [*materiali*] e rilasciare Fahd. Con questo arrivò un messaggio, con l'ordine di leggerlo a tutta la compagnia...*»[2].

Secondo Abū Firās, nella sua biografia alquanto agiografica[3], Sinān sarebbe restato in Kahf, prima di assumere il potere, per ben sette anni, oppure, secondo al-Ğarīrī, sarebbe arrivato in Siria nel 1160/555, cioè dopo la morte di Kiyā Muḥammad: la prima cronologia, allora, sembra da scartarsi, dato che Sinān proclamò la *Qiyāma* non molto tempo dopo Ḥasan II, probabilmente nello stesso anno, come si deve desumere dalla lettura di Ğuwaynī. Questo autore, che è molto preciso, narra difatti come, avvenuta la proclamazione della *Qiyāma*, nell'Alamūt, partissero immediatamente messaggeri latori della "buona novella" per tutte le sedi dell'Ordine, affinché queste procedessero ad eguale proclamazione.

Stando così i fatti si può anche supporre che Sinān si sia allontanato dall'Alamūt negli ultimi anni di vita del severo Muḥammad II. Data la sua amicizia con Ḥasan II e la comunanza di idee che lo legava a questo Grande Maestro, è anche probabile che durante la sua permanenza all'Alamūt abbia fatto parte di quel circolo di entusiasti che ravvisavano nel giovane erede di Muḥammad II l'*imām* atteso, per cui subirono la dura punizione alla quale si è accennato. Sinān avrebbe potuto mettersi in salvo andando in Siria, prima ancora dell'ascesa al potere di Ḥasan II: ciò giustificherebbe la sua permanenza in Kahf (località anche simbolica, dato che il suo nome significa "cavità", "grotta", "rifugio"[4]) per ben sette anni, e spiegherebbe anche lo straordinario ascendente da lui acquistato fra gli Assassini di Siria già prima di assumere il potere, tanto da poter proclamare la *qiyāma*, a quanto

appare dai frammenti tradotti dal Guyard[5], in una maniera anche teologicamente diversa dall'Alamūt. Abū Firās, pur accennando una volta all'esistenza di un *imām* di cui Sinān era *nā'ib*, luogotenente, attribuisce in pratica a Sinān rango di *ḥuǧǧa* (esteriormente) e di *imām* (interiormente), tale e quale abbiamo visto che fece Ḥasan II riguardo a se stesso alla proclamazione della *qiyāma*: l'anima di Sinān è l'Anima Universale, l'intelletto di Sinān è l'Intelletto Universale. In realtà non conosciamo quali fossero esattamente i rapporti politici e religiosi fra la Siria e l'Alamūt durante la reggenza di Sinān: è accertato che, dopo la morte di Sinān, gli Ismaeliti siriani obbedirono all'Alamūt ed ebbero anche *dā'i* persiani. È probabile che anche prima, almeno per i due anni che visse ancora Hasan II dopo la proclamazione della *qiyāma*, il suo antico condiscepolo gli sia restato teoricamente e praticamente fedele. In seguito i rapporti dovettero mutare, se il Gran Maestro (certamente Muḥammad) sentì la necessità di mandargli due volte degli assassini per ammazzarlo, assassini che Sinān - ricordato da tutti gli autori come uno straordinario chiaroveggente, e che certamente era una persona molto accorta e bene informata - scoprì subito e conquistò alla sua causa. Dei poteri magici e delle altre meraviglie che furono attribuite a Sinān parleremo in seguito. Avanziamo intanto la supposizione che i suoi successi fossero in gran parte dovuti a queste asserite facoltà paranormali, oltre che ad un senno politico fuori del comune. Dal frammento tradotto dal Guyard, il quale è più sotto riassunto, risulta che, indipendentemente dalla maniera in cui Sinān proclamò la *qiyāma* (secondo lo Hodgson questa proclamazione avvenne in modo cautamente graduale[6]), Sinān si comportò né più né meno come un "doppio" di Ḥasan II: teologicamente egli afferma molto esplicitamente di essere Dio *in essentia*, o il *lógos*, il quale "appare" nelle diverse epoche (sette o otto) in altrettanti personaggi (*riǧāl*) (che corrispondono agli *imām* della *šī'a*), Adamo, Noè, Abramo, Mosè, il Messia (Gesù), 'Ali e Abū Ḏarr. Ognuno di questi *riǧāl* appare accompagnato dalla relativa *da'wa*, la quale si personifica in un essere o in un ente particolare, come dire Eva, il Diluvio (l'acqua è il simbolo della Saggezza Universale), stella-luna-sole, muro di Ḫiḍr (con riferimento alla nota storia coranica), oppure Ḫiḍr stesso, Aaronne, Giovanni Battista, Salmān e la *da'wa* attuale (sebbene questo passo sia poco comprensibile). Alcuni dei suddetti sette personaggi rivestono un aspetto exoterico (*ẓāhir*) col quale compaiono agli uomini o predicano a quegli

esseri che costituiscono o sintetizzano la rispettiva *da'wa*: ad esempio il Messia era esteriormente (*bi'ẓ-ẓāhir*) Simone (Pietro), 'Alī era celato (*sutira*) in Muḥammad. Il caso di Abū Ḏarr [al-Ġifārī] (il compagno di Maometto eroe della *šī'a* del genere di Salmān) è più confuso e viene diversamente interpretato dal Guyard e dallo Hodgson[7]. A noi sembra la traduzione dello Hodgson più aderente al senso: «... *Quindi sorse* (*ḏarra*) *Abū'-Ḏarr, il vero* (*ḥaqīqī*) *fra i figli della vecchia* da'wa (*fī awlādi 'd-da'wati qadīmatin*), *quale sostegno* (*qiyām*) *del Qā'im della* Qiyāma, *presente, esistente...*».

Probabilmente il senso è che Abū Ḏarr è la presenza divina, o *imām* relativo all'ultimo ciclo, quello in cui è avvenuta la "vecchia missione" (*da'wat qadīma*): la sua *ḥuǧǧa*, tanto per restare nella terminologia ismaelita, cioè Sinān o Ḥasan II, chiude la serie dei cicli di Occultamento (*satr*) durante i quali vi era bisogno delle diverse formulazioni della Legge per proclamare la Resurrezione con cui inizia il grande ciclo di Rivelazione (*kašf*). Per questo motivo Abū Ḏarr è considerato "sostegno" o "supporto" successivo del *Qā'im al- Qiyāmat*.

Ma, indipendentemente da questa o altre ipotesi interpretative del passo, risulta evidente in questa versione siriana della *qiyāma* che la divinità è esplicitamente *presente* in tutte queste persone e non *rappresentata* (come nelle altre forme di Ismaelismo) da un *nāṭiq* annunciatore della Legge, con le relative funzioni subordinate di *imām*, *ḥuǧǧa*, *asās*, *waṣī* eccetera. Viene da pensare che ci possa essere stata, in questa versione, una qualche contaminazione della teologia divinizzante le gerarchie propria ai Nuṣayrī, rivali accaniti degli Ismaeliti. Sinān, il Nostro Signore (*mawlā-nā*), parla sempre in prima persona e dice «*io apparii* (*ẓahartu*) *in* (o 'come') *Adamo*», e così via.

Dopo aver narrato questo insieme di sue epifanie conclude: «*Io sono il Signore dell'Essere* (*ṣāḥib al-kawn*)*; la dimora non è vuota degli antichi germogli. Io sono il testimone, lo spettatore, il dispensatore della grazia al principio ed alla fine. Non siate ingannati dal mutarsi delle forme. Voi dite: così è passato, così è avvenuto. Io vi dico di considerare tutti gli aspetti come un solo aspetto, per quanto il Signore dell'Esistenza* (*ṣāḥib al-wuǧūd*) *è in esistenza presente, esistente. Non vi allontanate dagli ordini di colui che abbia ricevuto la vostra promessa* (*walī 'ahdi-kum*) *sia egli Arabo o Persiano o Turco, oppure Greco. Io sono il Signore dispensatore di ordini e di volontà. Chiunque mi conosca esotericamente* (*bāṭinā*) *possiede la Verità. La*

Conoscenza di me non è perfetta, salvo che io dica: "Mio schiavo, obbediscimi e conoscimi secondo la vera conoscenza di me: io ti farò vivere di nuovo, tu non morrai; sarai ricco e non sarai povero; sarai grande e non sarai umiliato; prega e ascolta e te ne tornerà vantaggio". *Io sono Colui che è presente e voi siete coloro che sono presenti per la mia presenza* (*"voi siete dotati di esistenza presente, per il fatto che io sono presente"* - ?). *Io sono Colui che è vicino e non si diparte. Se io vi punisco è per mia giustizia; se vi perdono è per mia generosità ed eccellenza. Io sono il Signore di Compassione, il Dispensatore di Perdono e di chiara Verità*».

La visione diretta di Dio nell'*imām*, che in un certo modo è il "sé di tutti i sé", dato che non vi è altri essente fuorché lui, caratterizza con pesante concretezza la versione siriana della *Qiyāma*, la stessa concretezza con cui, ad esempio, i Nuṣayrī vedono *'Alī* nel sole fisico. Altre idee prevalenti nella *šī'a* estremista siriana, come quella della reincarnazione o delle ripetute nascite dell'uomo, furono egualmente accolte da Sinān, non sappiamo con quale giustificazione ed entro quali limiti: sappiamo ad esempio che la vita viene ripetuta finché lo spirito sia totalmente purificato, sì da poter ascendere alla conoscenza dell'*imām*[8]. Non sappiamo però se, al modo dell'*Ummu 'l-kitāb*, non si tratti anche di una trasmigrazione che abbia lo scopo opposto di condurre alla totale sedimentazione del male entro i cattivi, ridotti ad una condizione fisica minima.

L'analogia di alcune idee di Sinān con quelle dei Nuṣayrī ha fatto pensare a qualche studioso che il *dā'ī* fosse stato *nuṣayrī* lui stesso prima di convertirsi all'Ismaelismo: fu di questo avviso, in particolare, il Guyard. Effettivamente la zona di origine di Sinān - fra Wāsiṭ e Baṣra - era frequentata a quei tempi da gruppi gnostici di varia specie, fra i quali gli stessi Nuṣayrī. Certamente egli conosceva bene le loro teorie e forse in parte le condivideva: ciò spiega un certo aspetto *nuṣayrī* della sua dottrina, a cui si è alluso più sopra. Abū Firās[9] afferma che i Nuṣayrī lo chiamavano "il Signore della Montagna" (*šayḫu 'l-ğabal*, cioè "il Vecchio della Montagna"). I suoi rapporti con tale setta furono agrodolci. Sinān tentò probabilmente di convertire quella alla propria versione della *qiyāma*, senza grande successo, del resto; più verosimilmente gli riuscì di assoggettarne politicamente qualche frazione (Nuṣayrī e Drusi non vedevano di buon occhio l'invadenza

ismaelita in territori che erano stati sotto la loro influenza: si ricordi la fine di Bahrām, figlio di Asadābādī, di cui si è già discorso). Un pericolo interno che Sinān dovette fronteggiare almeno per una dozzina di anni fu quello di alcune frazioni ismaelite che presero troppo alla lettera la dispensa dai precetti della Legge implicita nella *qiyāma*. Ad un certo punto si giunse alla rottura, e Sinān dovette intervenire contro queste bande fanatiche di estatici, il comportamento dei quali rendeva ancor più difficili i suoi rapporti con le popolazioni ortodosse di alcune città, come Aleppo. Narra Kamālu'd-Dīn:

«*Nell'anno 572 (1176-1177) la gente di Ğabal as-Summāq si abbandonò all'iniquità ed alla dissolutezza, denominando se stessa "i Puri" (ṣufāt). Uomini e donne si davano assieme all'ubriachezza: nessuno si asteneva dalla propria sorella e dalla propria figlia, le donne si vestivano con abiti maschili, e uno di questa gente andava dichiarando che Sinān era Dio in persona*»[10].

Sinān, che era allora in rapporti passabilmente buoni col signore di Aleppo, prevenne un'azione popolare contro tali fanatici e ne castigò i capi, per il motivo che essi avevano agito senza sua autorizzazione. Più in là un altro gruppo di *Ṣufāt* fu cacciato dagli Aleppini e da una tribù turca, che li inseguirono per le montagne, ove essi si nascosero in alcune caverne. Ivi vennero debitamente affumicati, fatti uscire e massacrati senza complimenti. I motivi idealizzati del ritiro montano, dell'ebbrezza (forse non dovuta solo all'alcool ma anche allo *ḥašīš*) e dell'orgia (che i mussulmani ortodossi hanno sempre attribuito ai dissidenti, specie se appartenenti a sette gnostiche) devono essere stati elementi su alcuni dei quali si fondò, più tardi, la leggenda dei giardini del Vecchio della Montagna.

Le relazioni fra Ismaeliti e Cristiani erano state ora cattive ora ambigue, sempre dettate dall'opportunità dalle due parti. I Templari, coi quali gli Ismaeliti ebbero molto a che fare, erano loro confinanti, dacché nel 1142 il conte di Tripoli aveva affidato loro la fortezza di Krak (*Castellum Curdorum*). La presa (o la perdita) di fortezze sembra essere stata la principale occupazione degli Ismaeliti prima di Sinān, interrotta di tanto in tanto dall'assassinio di qualche potentato, ingombrante a loro ed ai loro amici del momento. Questo fu il caso del conte di Tripoli, ucciso col solito modo nel 1152, all'epoca in cui - secondo le deduzioni del Defrémery[11] - essi dovevano essere divenuti

tributari dei Templari, stranissima sudditanza che gli Ismaeliti mantennero per lungo tempo, senza interromperla neppure quando erano in guerra aperta col conte di Tripoli, come ci consta che fossero nel 1167, su testimonianza di Beniamino di Tudela.

I nemici mussulmani con i quali Sinān dovette fare subito i conti furono gli Zanğīdi di Aleppo, almeno per quanto visse Nūru'd-Dīn, di cui era nota la severa religiosità. Fu verso la fine del regno di questo sultano che Sinān compì la più stupefacente delle sue avventure diplomatiche, se così si vogliono chiamare. Mandò un'ambasceria al re di Gerusalemme, Amalrico I, per chiedergli - secondo quanto ci narra Gugliemo di Tiro - di inviare missionari fra gli Ismaeliti, onde insegnar loro la religione cristiana e convertirli! Chiedeva in compenso soltanto di non pagare più il tributo dovuto ai Templari. Alla gioia della corte, che in quei momenti stava trattando febbrilmente un accordo col re di Sicilia per assalire l'Egitto e fiaccare la forza crescente del Saladino, subentrò ben presto profonda costernazione quando i Templari massacrarono l'ambasceria ismaelita che tornava dalla sua missione. Lo Hodgson[12] suppone che gli Ismaeliti volessero costituire entro l'*Islām* un ordine religioso del genere dei Templari. Il Grousset[13] ritiene invece che gli Ismaeliti volessero trovare alleati, con questo originale sistema, capaci di sollevarli dalla pressione che Nūru'd-Dīn esercitava sui loro precari confini. Però, di lì a poco, il 15 maggio 1174/569, Nūru'd-Dīn, infaticabile difensore dell'ortodossia ed altrettanto infaticabile costruttore di fortezze, moschee, scuole, ospedali, caravanserragli, moriva, lasciando un erede fanciullo. Grande dovette essere il sollievo del suo antico vassallo Saladino, col quale era già ai ferri corti. Saladino, però, continuò con inflessibile energia l'opera del suo antico signore, proponendosi tre scopi: l'unificazione dei regni mussulmani in Siria, ʿIrāq, Egitto ed Arabia, per cui si battè immediatamente con i superstiti Zanğīdi ed il loro vassalli; la restaurazione dell'ortodossia, per cui attaccò gli Ismaeliti appena gli fu possibile, e lasciò perseguitare entro i suoi domini mistici, filosofi e religiosi che si allontanassero dalla *sunna* o dessero scandalo per le loro idee: vittima illustre di questa avversione fu più tardi il persiano Šihābu'd-Dīn Yaḥyà Sohrawardī, fondatore della filosofia "illuminativa" (*išrāqī*), la cui parte cosmologica e metafisica è un'ardita sintesi di antiche concezioni iraniche, neoplatoniche ed islamiche a forte tinta ismaelita (del resto, in Persia almeno, l'Ismaelismo e la gnosi relativa

erano più o meno il credo segreto di tutta l'*intelligencija*, da Avicenna in poi!). Il terzo scopo di Saladino fu quello di cacciare i Crociati dalla Terrasanta, e in gran parte ci riuscì. Il ventennio successivo fu tutto occupato dalle imprese di questo intrepido ed intelligente campione dell'*Islām* che, a differenza di molti sovrani del suo tempo, fu magnanimo coi vinti, tollerante con i sudditi e gli amici e straordinariamente fedele alla parola data. La sua figura, caso raro nella storia, rimase idealizzata in tutto il Medioevo europeo come l'esempio del perfetto cavaliere, purtroppo non cristiano.

Di fronte alla minaccia di Saladino i rapporti di forza e le relazioni di alleanza o di inimicizia fra i potentati siriani mutarono rapidamente. Il Turco Gümüš-Tegīn, che governava Aleppo, ora investita dalle forze di Saladino, in nome del figlio di Nūru'd-Dīn mandò messaggeri a Sinān per chiedere la sua alleanza, in cambio della concessione di terre e del formale riconoscimento della sua sovranità, e aggiunse a queste promesse una somma di denaro. Sinān non perse tempo: nel cuore dell'inverno fra il 1174 ed il 1175 mandò i soliti Assassini nel campo di Saladino per ucciderlo. Costoro, però, furono subito riconosciuti da un emiro, Abū Qubays, vicino territoriale degli Ismaeliti, che li fermò. Abū Qubays, incidentalmente, perse la vita. Si scatenò un tumulto improvviso, nel corso del quale molti furono gli uccisi; il Saladino, tuttavia, riuscì a non farsi ammazzare. Un anno e mezzo più tardi, il 22 maggio 1176, gli Assassini, travestiti da soldati di Saladino, penetrarono nel suo campo mentre stava assediando ʿAzāz, e lo assalirono coi pugnali snudati (gli Assassini uccidevano sempre le vittime designate col coltello, in una specie di sacrificio rituale in onore del loro Signore, mai da lontano con frecce, lance od altri missili). Fortunatamente Saladino portava l'armatura: egli fu ferito solo superficialmente. Parecchi suoi emiri, invece, furono uccisi nella mischia, prima che gli Assassini venissero, a loro volta, trucidati. È probabile che queste iniziative facessero maturare nell'animo di Saladino la decisione di togliere di mezzo, definitivamente, i pericolosi settari di Sinān, al quale, qualche anno prima, si erano fra l'altro rivolti per aiuto gli Ismaeliti di Egitto che cospiravano contro il loro nuovo sultano. Le ostilità contro gli Assassini erano già cominciate nel 1175, quando circa 10.000 guerrieri della *Nubuwwiyya* avevano compiuto delle razzie nelle zone di al-Bāb e di Buzaʿa, massacrando circa 13.000 persone e portando via bottino e prigionieri. Il Saladino,

sulle loro tracce, compì sanguinose incursioni in Sarmīn, Ma'arrat Masrīn e Ǧabal as-Summāq. Poi, ritornato verso il sud, egli decise di investire la piazzaforte di Maṣyāf (o Maṣyād), sede del Vecchio della Montagna, e distruggere per sempre il suo Ordine. Sull'assedio di Maṣyāf e sulle vere ragioni che indussero Saladino a levarlo ed a stringere un patto, più che di non-aggressione, di amicizia duratura con Sinān, abbiamo narrazioni nelle quali l'elemento - diciamo così - politico e positivo si mescola inestricabilmente all'elemento fantastico ed agiografico. La ragione più semplice ed ovvia è quella data dal segretario e storiografo 'Imādu'd-Dīn, e cioè che la pace fra i due personaggi sia stata dovuta alla mediazione dello zio di Saladino, il principe di Ḥamā, al quale gli Assassini, suoi vicini territoriali, si erano rivolti. Kamālu'd-Dīn b. al-'Adīm, nella sua storia di Aleppo, afferma invece che fu Saladino a ricorrere alla mediazione di suo zio, atterrito come era dalla minaccia costante degli Assassini.

Un mattino, risvegliandosi nella sua tenda, Saladino si sarebbe trovato un pugnale piantato accanto al giaciglio, con un messaggio che lo invitava a riflettere sul fatto che, con la stessa facilità con cui l'arma era stata conficcata nel duro suolo, avrebbe potuto essere piantata nel petto del sultano addormentato. La stessa storia è stata però narrata a proposito dei rapporti intercorsi fra il Signore dell'Alamūt e Sanar, ed in altri casi ancora. Kamālu'd-Dīn narra a sua volta: «*Mio fratello (Iddio abbia misericordia di lui!) mi ha raccontato che Sinān mandò un messaggero a Saladino (Iddio abbia misericordia di lui!) ordinandogli di consegnare il messaggio al destinatario solo in privato. Saladino lo fece perquisire e, quando fu certo che egli non portava alcunché di pericoloso addosso, fece congedare l'assemblea. Rimasto con alcune persone gli chiese di consegnare il messaggio. Ma egli disse:* "Il mio Signore mi ha ordinato di non consegnarti il messaggio [che in privato]". *Saladino, allora, mandò via tutti, salvo due Mamalucchi, indi gli disse:* "Dammi il messaggio". *Egli rispose:* "Mi è stato ordinato di consegnartelo solo in privato". *Saladino disse:* "Questi due non mi lasciano mai. Se vuoi dammi il messaggio, se no ritorna donde sei venuto". *Egli disse:* "Perché non mandi via questi due come hai mandato via gli altri?". *Saladino rispose:* "Io considero costoro come i miei stessi figli, e loro ed io siamo come uno solo". *Allora il messaggero si rivolse ai due Mamalucchi e disse:* "Se io vi ordinassi, in nome del mio Signore, di uccidere il Sultano, lo fareste?". *Essi dissero* "sì", *e sguainarono le spade dicendo:* "Comandaci ciò che desideri!". *Il Sultano Saladino (Iddio abbia misericordia di lui!) rimase stupefatto, ed il messaggero se ne andò via portandosi i due con sé. E da allora Saladino (Iddio abbia misericordia di lui!) si sentì incline a far pace e ad entrare in relazioni amichevoli* [*con Sinān*]. *E Iddio sa meglio!*»[14].

Altri autori di parte ismaelita, ad esempio Abū Firās, sono più larghi di particolari portentosi, che ben si attagliano all'enigmatica personalità del Vecchio della Montagna. I guerrieri di Saladino, durante l'assedio a Maṣyāf, lo avrebbero scorto statuariamente immobile, come al solito, e immerso in profonda meditazione: inutilmente avrebbe cercato di avvicinare lui, divenuto improvvisamente irraggiungibile. Al contrario Sinān, non visto e non ostacolato dalle sentinelle, raggiunge facilmente la tenda di Saladino[15].

I caratteri magici della vita di Sinān sono moltissimi, e ci riportano ad una tipologia remota, certamente anteriore all'*Islām*: si tratta della reviviscenza, in una setta gnostica, di motivi antichi o addirittura protostorici. Tali sono, ad esempio, il particolare inquietante del corpo fisico di Sinān che non avrebbe gettato ombra, o, meglio, non si sarebbe riflesso nell'acqua[16]. Forse, con ciò, si voleva dire nel linguaggio della setta che il corpo fisico (ordinariamente costituito di "luce inversa", o "piombo" alchemico) di Sinān era ormai un corpo apparente, spirituale. Altri aneddoti riguardano le conversazioni notturne di Sinān con un uccello verde, venuto a chiedergli aiuto, il quale sarebbe stato la forma assunta da un martire, uno *šahīd* di nome Ḥasan (forse Ḥasan II, che infatti venne ucciso). I casi di telepatia sono innumerevoli. Si dice ad esempio che Sinān sapesse istantaneamente ciò che succedeva ai suoi *fidā'ī*, che rispondesse "sì" o "no" alle domande che gli si rivolgevano mentalmente da fuori quando se ne stava nella sua nicchia eccetera. Di questi fenomeni si discorrerà in seguito.

Forse per ragioni politiche o per altri motivi Saladino preferì fare la pace con Sinān (e mantenerla poi scrupolosamente); inoltre, a dar credito ad Abū Firās, nacque fra i due personaggi anche una solida amicizia.

Da allora in poi gli Assassini - con ogni probabilità erano già chiamati così dai Crociati - collaborarono lealmente con l'Ayyūbide. Ciò non impedì loro, però, di continuare una particolare politica lo-

cale, contrassegnata da colpi di mano e da assassini vari, come, ad esempio, quello compiuto in Aleppo, ove ammazzarono nel modo solito Šihābu'd-Dīn ibn al-'Ağamī, ministro dello zanğīde al-Malik aṣ-Ṣāliḥ, nel 1177. La versione corrente dell'avvenimento è che questo sarebbe stato dovuto ad un intrigo ordito da Gümüš-tegīn, il quale avrebbe contraffatto la firma dello zanğīde in una lettera destinata a Sinān con la richiesta di assassinargli il ministro. Siccome, però, questa versione è quella confessata dagli esecutori materiali dell'omicidio, i quali, secondo l'abitudine ismaelita, cercavano di fare più male possibile ai loro avversari del momento, dichiarando immaginarie complicità con loro, è anche probabile che tutta la congiura avesse il fine di togliere di mezzo, assieme a Šihābu'd-Dīn, anche l'ex amico Gümüš-tegīn, che infatti ci rimise la vita.

Due anni più tardi, avendo lo stesso zanğīde preso la fortezza di al-Ḥāğira, un villaggio ismaelita, ed essendosi rifiutato di restituirlo o di pagare un compenso, gli Assassini misero in fiamme il *bāzār* di Aleppo, producendo gravi danni. Nessuno di loro fu catturato, indice, questo, delle vaste complicità di cui disponevano in tale città[17]. Ma il colpo più grosso dovevano ancora sferrarlo, e questo fu l'assassinio del marchese Corrado di Monferrato, che avvenne nel 1192. Prima di trattare questa impresa, con la quale si chiuse la carriera terrena di Sinān, sarà bene tuttavia volgere lo sguardo sul panorama politico di Siria e di Terrasanta, che in quegli anni appariva denso di avvenimenti in seguito all'impulso vigoroso conferito da Saladino alla *reconquista* mussulmana.

Già Amalrico I di Angiò, re di Gerusalemme (1135-1174), nel salire al trono (1163) dopo la morte di Baldovino II, aveva previsto che l'unione dell'Egitto con la Siria avrebbe significato la fine di tutti i regni cristiani nel Levante. Egli, pertanto, trascorse gli undici anni del suo regno combattendo per scongiurare tale jattura.

La sua ascesa coincise con la crisi egiziana, caratterizzata dalle rivalità fra il visir fāṭimide Šāwar ed il generale di Nūru'd-Dīn, Šīrkūh, al quale poi successe il nipote Saladino. Approfittando di tale crisi Amalrico compì cinque spedizioni, nell'intento di sottomettere l'Egitto. Nella penultima, quella del 1167, bloccò Alessandria, costrinse Saladino ad arrendersi e Šīrkūh a rientrare in Siria: egli stesso ritornò a Gerusalemme in trionfo, lasciando al Cairo un presidio e funzionari addetti alla riscossione del tributo annuo. Le forze cristiane erano però

esaurite, data anche la scarsa vitalità "demologica" dell'insediamento franco in Terrasanta. L'anno successivo, diventato Saladino - in seguito alle note vicende - sultano d'Egitto, le sorti della contesa si capovolsero e, nonostante che Amalrico assalisse Damietta, bloccata dal mare da una squadra bizantina (l'imperatore Emanuele Comneno era diventato suo suocero, avendo egli sposato sua figlia Maria, dopo essere stato costretto dalla Chiesa a separarsi dalla moglie Agnese, da cui aveva avuto i due figli Baldovino e Sibilla), la solita discordia fra Greci e Latini fece fallire l'impresa. Poco aiuto gli recò l'arrivo, in Siria, di Stefano di Blois (1171) e di Enrico di Baviera (1172): l'Europa cominciava ad essere stanca della causa latina in Terrasanta. Due anni più tardi Amalrico moriva, proprio mentre stava trattando col re di Sicilia Guglielmo II per assalire l'Egitto. Coi suoi successori Baldovino IV e Baldovino V la situazione del regno di Gerusalemme andò ancora peggiorando, per precipitare infine con Guido di Lusignano. Baldovino IV, ancorché fanciullo (aveva 13 anni quando salì al trono), e lebbroso per giunta, già nel novembre 1178 affrontò audacemente Saladino, che aveva invaso il regno con grandi forze. Di fronte al nemico, sicuro della vittoria, i pochi soldati cristiani si inginocchiarono a pregare, pronti al sacrificio; indi, risoluti, combatterono e volsero in fuga il mussulmano. Ancora per un anno Baldovino resse alla pressione di Saladino, col quale, nel 1188, gli riuscì di fare la pace, pace che durò poco perché Rinaldo (Arnāt) di Châtillon, signore di al-Karak di Moab in Transgiordania, assalì a tradimento una carovana in viaggio dalla Siria in Egitto (582/1186-87).

Il disastro del reame di Gerusalemme ebbe luogo, però, sotto il regno dell'avventato Guido di Lusignano, secondo marito della sorella di Baldovino IV, Sibilla (la quale aveva avuto dal primo marito, Guglielmo Lungaspada di Monferrato, il figlio Baldovino V, che regnò appena un anno), nella terribile giornata di Ḥiṭṭin (4 luglio 1187), presso Tiberiade. Oppresso dalla sete ed abilmente sfiancato dalla superiore tattica di Saladino, l'esercito cristiano collegato fu totalmente disfatto: quasi tutti i suoi capi sopravvissuti alla mischia feroce caddero prigionieri di Saladino, compreso il re di Gerusalemme, che l'Ayyūbide mise cavallerescamente in libertà. Rinaldo di Châtillon pagò il fio della sua precedente impresa, finendo ucciso per mano dello stesso Saladino. I cavalieri Templari ed Ospitalieri che furono fatti prigionieri vennero egualmente uccisi, perché ritenuti nemici pericolosi e pro-

tervi. Tre mesi dopo (2 ottobre) Saladino entrava vittorioso in Gerusalemme, dalla quale, arresisi, poterono uscire tutti i Franchi in condizione di pagare il riscatto. Assieme a Gerusalemme cadde la maggior parte delle città siriane e palestinesi in possesso dei Cristiani, ai quali rimasero solo Tiro, Tripoli, Ṭarṭūs ed il Krak dei Cavalieri (Ḥiṣn al-Akrād, *Castellum Curdorum*), Antiochia ed il castello di Marqab.

La caduta di Gerusalemme scosse finalmente l'Europa, provocando la terza Crociata, alla quale parteciparono famosi sovrani europei, fra i quali Federico Barbarossa (che annegò al passaggio del fiume Salef, in Asia Minore), Filippo Augusto di Francia e Riccardo Cuor di Leone. Episodio culminante fu l'assedio di 'Akkā (San Giovanni d'Acri), che per due anni e più si difese dalle forze cristiane collegate, a loro volta assediate dall'esercito di Saladino. Il lunghissimo assedio, di carattere tipicamente europeo-medioevale, diede luogo ad episodi romanzeschi e fantastici, dato il carattere singolare dei capi che combattevano dalle due parti. Alla fine la piazza fu conquistata e con questo, in pratica, la Crociata finiva: stanchi entrambi i contendenti, essi si trascinarono un altr'anno in trattative di pace intercalate da azioni di guerra, dopo di che si venne ad un accordo finale (1192), che sanzionava lo stato di fatto: ai Crociati ciò che loro restava della costa, ai Mussulmani l'interno.

Nel contesto di tutti questi intrighi, guerre, tregue, paci non osservate, scambi di cortesie fra nemici e tradimenti fra alleati, che caratterizzarono il quinquennio fra il 1187 e il 1192, si inserisce l'episodio dell'assassinio del marchese Corrado di Monferrato, signore di Tiro, a cui si è già accennato. Corrado di Monferrato, grande signore ghibellino in Italia e già generalissimo di Isacco Angelo nei Balcani, aveva salvato nel 1187 la piazzaforte di Tiro dall'offensiva di Saladino, con l'aiuto di una squadra navale siciliana. In seguito si era interposto con mire personali nelle complesse trattative fra Saladino e Riccardo Cuor di Leone. Egli tendeva a stringere col Sultano una pace che salvaguardasse i suoi interessi particolari, con lo scopo evidente, una volta ripartito Riccardo per l'Inghilterra, di venir riconosciuto dal Sultano re di tutti i possessi franchi sul litorale, e quindi, forzatamente, anche dai Cristiani. Fra lui e gli altri signori franchi, inoltre, era sorto un aspro dissidio perché, avendo egli sposato Isabella d'Angiò, sorella della regina Sibilla di Gerusalemme, tolta a Honfroi de Thoron, si ergeva a pretendente dell'ipotetico trono di Gerusalemme, in rivalità con il co-

gnato Guido di Lusignano che l'aveva avuto proprio in virtù del suo matrimonio con Sibilla. I suoi contrasti con gli altri signori latini giunsero al punto che, a quanto ci narrano gli storici arabi 'Imādu'd-Dīn e Bahā'u'd-Dīn[18], egli sarebbe giunto a trattare il suo passaggio dalla parte dei Mussulmani o, almeno, la sua neutralità nella lunga contesa!

Sono parecchie le fonti mussulmane che ci narrano, in modo pressoché uniforme, come fu ucciso il prode marchese di Monferrato: differiscono le une dalle altre, invece, nel giustificare questa uccisione. Per i due storici suaccennati il mandante principale sarebbe stato Riccardo Cuor di Leone; Ibnu'l-Aṯīr, al contrario, riferisce che Saladino avrebbe chiesto all'amico Sinān l'uccisione di tutti e due i capi cristiani, ma il Vecchio della Montagna avrebbe trovato possibile assassinarne uno solo. Un testo più tardo di Manāqib Rašīdu'd-Dīn, tradotto, assieme alle narrazioni dei due scrittori prima citati, da F. Gabrieli[19], raccoglie la tradizione che il Vecchio della Montagna avrebbe fatto assassinare il Marchese al solo scopo di far piacere al Sultano suo amico. In realtà l'ammazzamento del Marchese, il quale recava alla causa cristiana più confusione che altro, nelle trattative di pace fra Saladino e Riccardo, non sembra potesse in qualche modo giovare a Saladino. Riccardo, invece, appena ucciso Corrado di Monferrato, poté insediare immediatamente in Tiro il conte Henri de Champagne, suo congiunto da parte di madre, facendogli sposare la regina vedova, Isabella, la notte stessa, nonostante la fresca vedovanza ed il fatto che essa fosse incinta di Corrado, cosa che scandalizzò non poco i Mussulmani. Ibnu'l-Aṯīr, che è lo scrittore più attendibile (nonostante che l'amore per i decaduti Zanǧī gli faccia velo nel giudicare le imprese di Saladino) narra come il Sultano si fosse messo d'accordo con Sinān affinché costui facesse uccidere Riccardo Cuor di Leone: se, poi, i suoi *fidā'ī* fossero riusciti a togliere di mezzo anche Corrado di Monferrato, il Vecchio della Montagna avrebbe ricevuto 10.000 *dīnār*. Sinān decise di assassinare solo quest'ultimo, affinché Saladino restasse con qualche preoccupazione da parte dei Franchi, senza la quale avrebbe potuto rivolgersi, invece, contro gli stessi Ismaeliti. Egli chiamò dunque due suoi Assassini, ai quali erano stati insegnati la "lingua franca" ed i costumi dei Cristiani. Costoro furono mandati, narra sempre lo storico mussulmano, travestiti da monaci a Tiro, ove entrarono al servizio del signore di Sidone e di Balian II d'Ibelin (per gli Arabi "Balian ibn Barzan"), signore di ar-Ramla,

restando alla loro corte per ben sei mesi. Durante questo periodo si accattivarono la stima e la fiducia dei due signori e del Marchese, loro amico. Avvenne che, il 28 aprile 1192/588, il vescovo di Tiro offrì un banchetto al Marchese, al quale parteciparono anche i due *fidā'ī* finti frati. Finito il banchetto e uscito il Marchese all'aperto, essi gli saltarono addosso e lo ferirono gravemente: uno dei due Assassini fu probabilmente ammazzato subito dalla gente accorsa, l'altro riparò in una chiesa, nella quale fu successivamente portato il Marchese per esservi fasciato. Il *bāṭinī* saltò fuori di nuovo e lo uccise.

L'assassinio del Marchese fece grandissima impressione e fu ricordato per lungo tempo sia dai Cristiani che dai Mussulmani. Riccardo Cuor di Leone, si è detto, ne ricavò un utile immediato, che mise a profitto senza perdere un momento. Quando poi se ne partì dalla Terrasanta per ritornare in Inghilterra, attraversando le note romanzesche peripezie, lasciò Henri de Champagne a governare i territori franchi del Litorale (Cipro l'aveva lasciata a Guido di Lusignano). Di Henri de Champagne Ibnu'l-Aṯīr parla molto bene: non si scandalizza neppure, come fanno gli altri storici mussulmani, del fatto che avesse consumato il matrimonio con Isabella mentre essa era incinta e vedova recente (senza, quindi, rispettare il termine dei tre mesi, *'idda*, sacro ai Mussulmani in tali casi). Sottolinea invece gli sforzi che fece Henri de Champagne per stabilire buone relazioni con Saladino, al quale, in segno di amicizia, chiese in dono le tipiche vesti orientali dell'epoca, *qabā* (una zimarra aperta davanti) e *šarbūš* (un alto berretto a punta), che indossò in Acri. Pochi anni dopo, nel 1194, lo stesso Henri de Champagne fece una visita amichevole al Gran Maestro degli Assassini, che allora era un persiano di nome Naṣr, il quale lo impressionò grandemente facendogli vedere come, ad un semplice suo ordine, due *fidā'ī* si buttassero dalla finestra del castello, per andarsi a sfracellare in un profondo burrone.

L'assassinio del Marchese italiano fu l'ultima impresa politica che si ricordi di Sinān, questo strano ed anche sinistro personaggio, la cui memoria vive trasfigurata nella leggenda. Fu uomo, certamente, di straordinario carattere e perseveranza di propositi: con tutto ciò ebbe una duttilità fuori del comune, come dimostra non soltanto la scrupolosa fedeltà serbata a Saladino, già suo nemico, ma anche, in senso opposto, il tributo mantenuto nei riguardi dei Templari, dei quali si rifiutò in più occasioni di far assassinare i Grandi Maestri. Sapeva infatti che negli Ordini monastici cristiani, come, del resto, anche nel suo, la continuità di orientamento e di governo non veniva mai interrotta, poiché esso era affidato sempre al cavaliere migliore. Frequentemente fu rivolta ai Templari l'accusa di aver trattato per proprio conto con gli "Infedeli", in particolare con gli Assassini, accusa che rinverdì addirittura 115 anni più tardi, nel 1307, allorché furono distrutti da Filippo il Bello, col pretesto dell'eresia e del tradimento.

Sinān occupò una posizione unica nella storia degli Ismaeliti, perché, non essendo un discendente più o meno putativo di Nizār e nemmeno pretendendo egli di essere un 'alīde, gli venne sempre attribuito il rango di *imām*, fino al punto che, per giustificare la sua ricezione indipendente del carisma, *ta'yyid*, si giunse ad affermare che egli era lo stesso Muḥammad II, cioè il Gran Maestro dell'Alamūt in persona, evidentemente sdoppiatosi in due corpi per magica virtù![20]

Alla morte di Sinān l'autorità formale dell'Alamūt venne ristabilita, sebbene, in linea di principio, non fosse mai stata rinnegata. Allorché Ǧalālu'd-Dīn Ḥasan III salì al trono, dopo il probabile avvelenamento di suo padre Muḥammad II (1210/607), restaurando la Legge Rivelata, la *šarī'a*, con uno di quei capovolgimenti dell'ordine stabilito così abituali nella storia degli Ismaeliti, gli Assassini siriani si acconciarono immediatamente al nuovo ordine di cose: tornarono a compiere le preghiere prescritte, ad osservare tutti gli interdetti alimentari e si misero di buona lena a costruire moschee. Pare che, dopo la paradossale alleanza del Gran Maestro dell'Alamūt col Califfo di Baġdād, essi abbiano cessato di assassinare i Mussulmani locali: almeno dopo il 1205, quando ebbero ammazzato a Damasco un uomo di Qazwīn, amico dello Ḫʷārezm-šāh, nemico di Muḥammad II, non si sente che ne abbiano uccisi altri. Coi Cristiani, invece, continuarono ad esercitarsi nell'assassinio, sia per mantenere l'antica fama sia per rendere qualche servizio ai successori di Saladino, coi quali rimasero in ottimi rapporti. Il primo a farne le spese fu Raimondo, figlio di Boemondo IV di Antiochia, che venne ucciso in chiesa, a Tortosa, nel 1213. Suo padre immediatamente assalì gli Assassini, ponendo l'assedio alla fortezza di Ḥawābī (o Ḥayābī), ma dovette desistere, pur dopo alcuni fortunati attacchi, in seguito all'intervento successivo di truppe di Aleppo e di Damasco chiamate in soccorso dagli Ismaeliti.

I rapporti fra Assassini e Cristiani restarono, se così si può dire, molto vivaci, fino alla totale espulsione di questi ultimi. Mentre quelli

continuarono a pagare tributi ai Templari e poi anche agli Ospitalieri, per una presunta "protezione" (!), questi, a loro volta, considerarono naturale pagare pedaggi agli Assassini, fino al punto che, nel 1245, il Concilio di Lione sancì la scomunica contro chiunque si facesse loro fautore o in qualche modo sostenitore, avendo in mente - è chiaro - Federico II, che nel 1228 aveva compiuto la sua pacifica crociata a Gerusalemme, dove si era fatto incoronare re nella chiesa del Santo Sepolcro (per i diritti derivatigli dall'aver sposato Isabella di Brienne, presunta regina di Gerusalemme), d'accordo col Sultano d'Egitto al-Kāmil, già armato cavaliere in Acri da Riccardo Cuor di Leone, e gli Assassini. A costoro Federico elargì doni cospicui, in seguito ai quali il capo *dā'ī* Maǧdu'd-Dīn concesse il richiesto salvacondotto per l'Imperatore e le sue truppe. I doni imperiali, ammontanti circa a 80.000 *dīnār* in moneta sonante, non poterono essere inoltrati all'Alamūt, dato che la strada era interrotta dalle truppe dello Ḫ^w^ārezm-šāh. Per lo stesso motivo sappiamo che il Gran Maestro dell'Alamūt aveva permesso a Maǧdu'd-Dīn di riscuotere lui direttamente il tributo annuale di 20.000 *dīnār* che il Sultano selǧūchide di Qōniyya pagava agli Assassini.

Fra le ultime imprese degli Assassini di Siria contro i regnanti Cristiani si ricorda anche un preteso complotto contro la vita di San Luigi, quando era ancora fanciullo, in Francia. Più consistente è, però, la tradizione dei rapporti dello stesso re con gli Assassini, poco dopo il suo arrivo in Palestina, ricordati dal suo biografo Jean de Joinville. I messi del Vecchio della Montagna si abboccarono ad Acri col re e gli chiesero il pagamento di un tributo «*come aveva già fatto l'Imperatore di Germania, il re di Ungheria ed il Sultano di Babilonia* (Egitto) *e come altri fanno ogni anno, perché tutti costoro sanno bene che possono vivere tanto a lungo solo quanto aggradi a Lui* (al Vecchio della Montagna)»[21]. Se il re non avesse voluto pagare il tributo - aggiunsero, da buoni Levantini - essi si sarebbero contentati della remissione del tributo da loro pagato ai Templari ed agli Ospitalieri. Il re rispose negativamente e con fermezza: avendo compreso che con quel Franco non c'era nulla da fare gli ambasciatori si ritirarono, dopo un amichevole scambio di doni.

Gli Assassini di Siria si erano fino ad allora potuti reggere grazie all'equilibrio delle forze contrapposte cristiane e mussulmane. Quando i Mongoli ebbero distrutto quasi contemporaneamente la sede

madre dell'Alamūt ed il califfato di Baġdād, i loro confratelli siriani si sentirono soli. Ancora di più peggiorò la loro situazione allorché il sultano mamalucco di Egitto, Baybars, che aveva già vinto i Mongoli a 'Ayn Ǧālūṭ in Palestina (1260/658), cacciò i Crociati da Ṣafed, Sāfīṯā, Ḥiṣn al-Akrād ed Antiochia, e, nel 1265, oltre a ricevere dagli Assassini il tributo da essi già pagato agli Ordini cristiani, pretese ed ottenne una percentuale dei "doni" loro recati dai vari potentati e principi cristiani. Nel 1270 intervenne direttamente anche nel governo dell'Ordine, deponendo, indi ristabilendo alla sua direzione il capo *dā'ī* Naǧmu'd-Dīn, assieme a suo figlio Šamsu'd-Dīn. Quest'ultimo, poi, fu arrestato l'anno seguente perché, nel frattempo, Baybars aveva scoperto un attentato contro la sua vita organizzato da due *fidā'ī* d'accordo con Boemondo VI di Tripoli. Nel 1273, dopo la deportazione del capo *dā'ī* in Egitto in seguito ai suoi vani tentativi di organizzare una resistenza contro il Sultano, tutti i castelli furono da Baybars sottomessi ed occupati. La vita indipendente degli Assassini praticamente finì: le loro eventuali attività di giustizieri, da allora in poi, furono al servizio - beninteso pagato - dei sultani mamalucchi d'Egitto (già nel 1270 essi avevano assassinato Filippo di Montfort in Tiro per conto di Baybars, il quale, sin da allora, si serviva del loro minacciato impiego per spezzare la volontà dei suoi avversari cristiani e mussulmani).

Molto più tardi, in pieno secolo XVI, i villaggi ismaeliti sopravvissuti all'estinzione politica della loro setta, pur rammentati ancora col pomposo titolo di *qilā' ad-da'wat*, "Castelli della Missione", saranno catalogati dalle autorità ottomane semplicemente quali centri abitati dai seguaci di una setta particolare che pagava un balzello speciale (ricordo delle tasse già pagate agli Ospitalieri ed ai Templari, esatte successivamente da Baybars e dai Sultani mamalucchi!).

Note:

1. G. Salinger, "*Was Futuwa an Oriental Form of Chivalry?*", *Proceedings of the American Philosophical Society*, XCIV, n. 5 (Oct. 1950), 481.

2. B. Lewis, *Kamāl al-Dīn-s biography of Rashīd al-Dīn Sinān*, in *Arabica*, XIII (1966), pp. 231-2; id., *The Assassins*, pp. 110-111.

3. trad. S. Guyard, *Un grand maître des Assassins aux temps de Saladin*, *J.A.*, 7ème serie, ix (1877), pp. 324-489.

4. Alcuni ritengono, fra l'altro, che Sinān - come molti altri personaggi del genere - non sia mai morto, ma si tenga tuttora nascosto in una "caverna" a Kahf ("caverna"!). Šamsu'd-Dīn Dimašqī, *Nuḫbat ad-Dahr*, ed. M. Mehren, Leipzig 1923, p. 208; Hodgson, *The Order of Assassins*, p. 193.

5. S. Guyard, *Notices et extraits*, XXII, Paris 1874, p. 193 ss.

6. *The Order of Assassins*, p. 197.

7. *op. cit.*, 201, n. 59.

8. Guyard, framm. XVI.

9. Aneddoto XVII.

10. *Ta'rīḫ Ḥalab*, trad. Blochet, p. 60.

11. *J.A.*, 1854, p. 421.

12. *op. cit.*, p. 204.

13. Michaud, *Histoire des Croisades*, Paris 1812-17, 11, p. 598.

14. Lewis, *Kamāl al-Dīn's biography...*, 231, 12-13; id., *The Assassins*, 116-117.

15. v. Hodgson, p. 196.

16. Abū Firās, Aneddoto III.

17. Defrémery, *J.A.*, 1855, p. 22.

18. F. Gabrieli, *Storici arabi delle Crociate*, p. 214 ss., Torino 1957.

19. *op. cit.*, p. 227.

20. Hodgson, *op. cit.*, p. 195 e n. 41; ivi citato Ivanow, *J.B.B.R.A.S.*, XIV (1938), pp. 63-72.

21. J. de Joinville, *Histoire de Saint Louis*, cap. lxxxix, p. 307, ed. N. de Wailly, Paris 1874.

L'occaso della qiyāma: *tempo di* satr

La proclamazione della *Qiyāma* da parte di al-Ḥasan *'alà ḏikri-hi 's-salām* era stata la conseguenza necessaria della vocazione cosmica professata dalla *da'wa* ismaelita. Secondo la teologia della *da'wat ğadīda* la *qiyāma* appare come una categoria trascendente il tempo, che, però, ad un certo punto - per la volontà dell'*imām*, rappresentante perfetto dell'Umanità - si manifesta improvvisamente attraverso ed entro la storia, come un lampo che squarcia il buio della notte e rivela i contorni degli oggetti prima invisibili: in tale caso l'*imām* manifesta implicitamente la sua natura di *qā'im*, "resurrettore", quale egli è sempre in potenza. Detto in altri termini, la *qiyāma* è la condizione perpetua, allo stesso tempo ontologica e gnoseologica, della Realtà assoluta, poiché attraverso di essa le cose e gli eventi traspaiono nella loro vera essenza, *ḥaqīqa*.

Riguardo alla manifestazione della *qiyāma* vi sono alcune differenze fondamentali fra le teorie dell'Ismaelismo primitivo e quello della *da'wat ğadīda*. Nel primo Ismaelismo, come, del resto, in altre branche della *šī'a*, l'alternanza dei periodi di rivelazione, *kašf*, e di occultamento, *satr*, è in larga misura soggettiva, perché si riferisce alla manifestazione e al nascondimento solo della persona reale dell'*imām*. Nella *da'wat ğadīda*, invece, la dottrina di questi corsi e ricorsi diventa sempre più marcatamente oggettiva, riferendosi a condizioni cosmico-storiche, per cui la presenza attiva di un *imām* regnante e predicante può coincidere con una fase di *satr*, caso nel quale la *ḥaqīqa* torna ad essere una realtà inaccessibile, esoterica (*bāṭin*), irraggiungibile per coloro che non partecipano alla conoscenza occulta del-

l'*imām* del proprio tempo. In pratica la volontà di quest'ultimo è la ragione necessaria e sufficiente perché regni una delle due fasi[1].

Nell'Ismaelismo ulteriore la funzione dell'*imām* trascende la complementarità, affermata precedentemente, fra *imām* e *nabī*, e, quindi, fra *bāṭin e ẓāhir*, dato che è lui a decidere se in una fase particolare della storia debba dominare la Legge, *šarī'a*, derivante dalla Rivelazione del Profeta, oppure la Verità delle Verità, *ḥaqīqa*, propria alla sua conoscenza di *Imām*. Le immagini del Sole e della Luna, del Giorno e della Notte, esemplificano le reciproca posizione di *bāṭin* e di *ẓāhir*. Questa posizione di assoluto arbitrio detenuta dall'*imām* è, molto paradossalmente, la giustificazione addotta dagli Ismaeliti delle generazioni successive per rendere accettabile dal punto di vista logico il totale mutamento di rotta imposto all'Ordine da Ǧalālu'd-Dīn Ḥasan III allorché, il 1° settembre 1210 (10 *Rabī' awwal* 607) successe al padre Muḥammad II, a detta di alcuni morto di veleno, sebbene i 44 anni da lui trascorsi regnando rendano superflua tale ipotesi.

Ǧuwaynī e Rašīdu'd-Dīn concordano nell'affermare che fra Muḥammad II ed il suo erede, così designato per un *naṣṣ* irrevocabile sin dalla sua fanciullezza, si andò approfondendo negli anni un solco di incomprensione e di incompatibilità di idee tale che padre e figlio non andavano più insieme alle assemblee ed ognuno di loro si teneva armato per difendersi da un eventuale complotto ordito dall'altro. Ǧuwaynī racconta:

«*Nei giorni della fanciullezza suo padre l'aveva designato quale suo successore.* [Ma] *quando egli crebbe ed in lui si resero manifesti i segni dell'intelligenza, prese disgusto per la dottrina del padre e per le pratiche di eresia e libertinaggio. Avendo suo padre intuito quali fossero i suoi sentimenti, ne nacque una specie di ostilità fra di loro, sicché erano timorosi e diffidenti l'uno dell'altro. E nei giorni di corte e adunanza generale, alla quale Ǧalālu'd-Dīn Ḥasan era tenuto ad intervenire, suo padre stava attento a lui e ne diffidava, rivestendosi di una cotta a maglia sotto gli indumenti e tenendo attorno a sé quegli eretici dei quali si fidava... Ordunque Ǧalālu'd-Dīn Ḥasan, sia per l'ortodossia delle sue convinzioni sia per l'ostilità nei riguardi del padre, cospirò contro Muḥammad e mandò a dire al Califfo di Baġdād, ai Sultani ed ai Re delle altre terre che egli, differentemente dal padre, era Mussulmano per fede e che, quando fosse giunto il suo turno di regnare, avrebbe abolito l'Eresia e introdotto di nuovo l'osservanza dell'* Islām... [Quindi,] *sin* [dall'inizio del] *suo insediamento fece professione di* Islām *ed aspramente riprese il popolo ed il partito* [suo] *per la loro adesione all'Eresia e proibì loro che vi continuassero, imponendo loro di adottare l'* Islām *ed i costumi della Legge. Inviò messaggeri al Califfo di Baġdād, a Muḥammad Ḫ'ārezm-šāh, ai regnanti ed agli emiri dell'Irāq e di altre parti, per informarli di questi mutamenti, e, poiché sin dal tempo di suo padre aveva preannunciato [i suoi intenti] rendendo nota la sua posizione a tutti costoro, essi credettero tutti alla sua parola, specialmente in Baġdād, ove fu emanato un decreto per confermare la sua conversione dall'Islām e gli venne dimostrato ogni favore. Si iniziò* [quindi, in Baġdād,] *corrispondenza con lui ed egli fu indirizzato con titoli di onore e con tale mezzo, essendo stato lodato da tutti i paesi dell'* Islām, *i capi religiosi* (*a'imma*) *scrissero giudizi positivi* (*fatwà*) *sull'* Islām *di lui e della sua gente, e permisero relazioni amichevoli e vincoli matrimoniali con lui ed egli divenne noto come Ǧalālu'd-Dīn il "Neo-mussulmano"* (*now-musalmān*) *e, durante il suo regno, i suoi seguaci furono chiamati i "Neo-mussulmani"*»[2].

Non è difficile trovare motivi di opportunità politica nello spettacoloso voltafaccia dell'*Imām* dell'Alamūt. Si trattava soprattutto di trasformare la catena dei castelli e dei territori soggetti all'Ordine in un regolare stato mussulmano fra gli altri: specialmente nel Quhistān era particolarmente sentita la esigenza di aprirsi e di partecipare ai commerci che univano il Seistān al Ḫorāsān e l'India alla Persia. Tentativi in questo senso erano già stati compiuti allorché i Ġūrīdi conquistavano il Ḫorāsān: gli Ismaeliti avevano offerto vassallaggio a Ġiyāṯu'd-Dīn, ma suo fratello Šihābu'd-Din era intervenuto attaccandoli e cacciando un loro capo della sua città[3].

Il fatto che la situazione precedente fosse più tardi ristabilita non impedì a Šihābu'd-Dīn di perire assassinato: all'uccisione posero mano anche dei "non circoncisi", probabilmente Indiani di recente sottomessi dai Ġūrīdi. A quel punto la situazione era diventata molto più seria ed impegnativa. Con la sparizione dei Selǧūchidi, si è visto, il califfato di Baġdād esce dal cronico stato di soggezione in cui si trovava dai tempi dei Buwayhidi e torna ad essere, poco per volta, una

potenza politica, una specie di "Stato della Chiesa" circondato da Sultani formalmente vassalli: dall'altra parte si forma l'impero degli Ḫ^w^ārezm-šāh, con pretese universali, quindi rivale politico e ideologico del califfato. Lo stato degli Ismaeliti, dopo i 44 anni di ristagno ideale e politico di Muḥammad II, non poteva permanere in una condizione di attesa passiva degli eventi, né le circostanze presenti rendevano concepibile un'impresa politico-religiosa come quella di Ḥasan-i Ṣabbāḥ, e sperabile un suo trionfo, sia pure limitato. Entrare nel gioco politico di quel tempo significava, in primo luogo, uscire dall'isolamento: alla *da'wa* si sarebbe eventualmente pensato più tardi. La situazione, inoltre, presentava alcuni caratteri sconcertanti, che invitavano alla spregiudicatezza. Il califfo an-Nāṣir (1180-1225), seguendo le tracce del suo remoto predecessore al-Ma'mūn (813- 833), cercò con notevole successo di formare attorno al califfato un blocco di carattere 'abbāside-šī'ta, attenuando nel suo regime quanto potesse apparire odioso agli 'alidi, non solo, ma giunse a far costruire la moschea della *ġaybat al-Mahdī* ("il nascondimento del Ben Guidato") a Sāmarrā, là dove era "scomparso" l'ultimo *imām* della linea duodecimana! Vi sono abbastanza elementi che ci permettono di ritenere che il califfo fosse addirittura di convincimenti šī'ti. Fu lui a promuovere l'istituzione cavalleresca della *futuwwa*, di ispirazione nettamente šī'ta, della quale egli stesso era il Gran Maestro, invitando tutti i principi dell'*Islām* a parteciparvi. *Futuwwa*, in arabo, indica l'insieme di virtù che sono proprie all'uomo nel fiore dell'età, *fatā'*, in particolar modo la magnanimità e la risolutezza. La cerimonia dell'investitura del nuovo cavaliere aveva eguale solennità di quella che, nell'Occidente cristiano, si celebrava per la stessa occasione. Il neo-cavaliere rivestiva le brache di cavaliere, *sarāwīl al-futuwwa*, e beveva nella coppa di cavaliere, *ka's al-futuwwa*. Questo Ordine, che in origine radunava i membri delle corporazioni artigiane cittadine - una specie di confraternita - aveva un severo regolamento che costringeva i suoi membri all'esercizio delle arti marziali, all'obbedienza ad un codice di onore ed alla pratica degli ideali cavallereschi. Vi sono fondate ragioni di supporre che le istituzioni e altre scuole di lottatori in Persia ed in Turchia, ancor oggi fiorenti (i cosiddetti *zūr-ḫānè* persiani) siano derivate dalla *futuwwa*[4].

Con questa istituzione e con un'intelligente politica di apertura verso la *šī'a* an-Nāṣir tentò con successo di conferire una carica di efficienza immaginativa e di coesione guerriera all'istituzione del califfato che già da tempo sopravviveva a se stessa solo in quanto massima autorità giuridico-religiosa del mondo sunnita. Si assiste così allo strano spettacolo di un Califfo - capo morale di tutto il mondo islamico-sunnita - che adotta atteggiamenti šī'iti fino ad assumere come motto del suo regno un'espressione addirittura ismaelita - *ad-da'wat al-hādiya* ("la missione ben-guidante")[5] -, mentre, dall'altra parte, il capo della *šī'a* più estrema riconverte ufficialmente i fedeli del suo Ordine allo *ẓāhir* della Legge Rivelata, non soltanto, ma, anziché imporre ai suoi seguaci la *šarī'a* šī'ita come era praticata prima di Ḥasan II, invita teologi e giuristi dall''Irāq 'Ağemī e dal Ḫorāsān affinché insegnino al popolo la dottrina della *sunna* secondo la scuola šāfi'ita, una delle quattro ammesse dall'*Islām* ortodosso. Proprio questo particolare fa pensare che Ḥasan III volesse instaurare un *satr* completo o, meglio, una *taqiyya* ("copertura" o "dissimulazione" della propria fede religiosa, in caso di pericolo o per stratagemma, ammessa dall'*Islām*), tale da non suscitare alcun sospetto fra i vicini ortodossi. A riguardo di questi ultimi Ḥasan III non trascurò sollecitudine alcuna per conquistarsene l'amicizia o almeno la fiducia: invitò una loro delegazione di religiosi all'Alamūt, affinché ispezionassero le opere contenute nella biblioteca del castello, e le chiese di bruciare tutti i libri che ritenesse eretici.

Ğuwaynī ci narra per filo e per segno[6] come Ḥasan III, durante l'ispezione suddetta, maledicesse solennemente i suoi antenati e Ḥasan-i Ṣabbāḥ, autori di alcuni scritti conservati nella rocca.

La promulgazione della *sunna* fu ciecamente ottemperata nel Rūdbār, nel Quhistān ed in Siria, specialmente nell'area di Aleppo e del Ğazr, meno nella catena di fortificazioni di Ğabal Bahrā: a tale proposito si dice che Ḥasan III facesse sbrigativamente assassinare il rappresentante dell'Alamūt in Siria, sì da rendere il posto libero per un altro rappresentante, più obbediente alle nuove direttive[7].

Vi sono motivi per ritenere che, nelle aree più esposte, il ristabilimento della *sunna* fosse accolto con un sospiro di sollievo, perché permetteva di allacciare di nuovo relazioni normali con i vicini e dava

la preziosa possibilità di avvalersi della più larga solidarietà mussulmana, della quale gli Ismaeliti avevano dovuto fare a meno da molto tempo. Nel 1214, per una delle solite ragioni, gli Ismaeliti avevano assassinato il figlio del signore cristiano di Antiochia: questi mosse con un ingente esercito contro la fortezza di Ḫawābī, che cinse d'assedio. Gli Ismaeliti, allora, chiesero aiuto ad Aleppo (in quel tempo governata da un Ayyūbide šī'ita), le cui truppe li salvarono dal mal passo: con tutto ciò patirono molte perdite e lasciarono in mano ai Cristiani 300 prigionieri. Si è già accennato al favore con cui gli Ismaeliti del Quhistān accolsero il decreto di Ḥasan III, che permetteva loro di ristabilire le relazioni commerciali col Seistān ed il Ḫorāsān: gli autori mettono anche in rilievo la generosità con cui questi ex-eretici aiutarono e protessero, pochi anni più tardi, i sunniti che fuggivano dinanzi alle orde mongole, allorché queste ebbero distrutto il regno dello Ḫ^wārezm-šāh, nel 1220-21. Ḥasan III non trascurò nessun particolare per trasformare il suo sparso regno in uno stato mussulmano rispettabile: fece costruire in ogni villaggio, per non parlare dei centri maggiori, una moschea ed un bagno pubblico, edifici che, a quei tempi, erano i segni esteriori di uno stato bene ordinato e religiosamente ortodosso.

È molto probabile che la conversione di Ḥasan III all'*Islām* sunnita, che già covava nel suo animo da lunghi anni, fosse dovuta all'ascendente di sua madre, una pia sunnita. Poco dopo l'ascesa al potere del figlio, nel 609/1212-1213, costei compì il rituale pellegrinaggio alla Mecca, fermandosi a Baġdād, dove il califfo la accolse con grande deferenza. Le cose, però, si guastarono poco prima che la sua carovana arrivasse alla meta. Qualcuno aveva in quei giorni assassinato il cugino dello Sceriffo della Mecca, che somigliava molto a quest'ultimo. Lo Sceriffo restò convinto di essere proprio lui l'obiettivo mancato dell'uccisione, che attribuì al Califfo, il quale sarebbe stato naturalmente aiutato dagli Assassini dell'Alamūt (cosa non lontana dal vero). Pertanto si vendicò saccheggiando la carovana dell''Irāq e facendo prigionieri i suoi pellegrini, senza il minimo riguardo verso la madre di Ḥasan III, che dovette pagare buona parte del riscatto. Ciò, comunque, non le impedì di fare grandi elargizioni per i poveri o i dotti e di far scavare numerosi pozzi sul suo itinerario, per dissetare viandanti e pellegrini.

I due grandi poteri che esistevano in quel tempo, ognuno, a suo modo, con pretese universali, erano il califfato di Baġdād e lo Ḫ^wārezm-šāh. Ḥasan III oscillava fra i due, per un certo tempo: probabilmente, all'inizio, fu alleato dello Ḫ^wārezm-šāh, nel cui nome fece recitare la *ḫuṭba* del venerdì, poi volse le spalle a lui e divenne decisamente l'alleato del Califfo, quello territorialmente più lontano dei due. Il Califfo apprezzò la sua amicizia e lo aiutò in molte maniere. Quando Ḥasan III decise di sposare nobili fanciulle del Gīlān, figlie di principi locali, uno dei quali addirittura di lignaggio risalente ai tempi parthi e sāsānidi (l'emiro del Kutām), costoro tergiversarono e chiesero un'autorizzazione del Califfo certificante che Ḥasan III poteva essere considerato un vero mussulmano, cosa che an-Nāṣir confermò prontamente. Ḥasan III, ormai sicuro della sua posizione, fece una cosa che nessun Gran Maestro aveva fatto prima di lui: lasciò il suo regno per più di un anno e mezzo, e non successe nulla! Durante tale periodo compì vari viaggi presso i suoi vicini, dei quali fu ospite. In particolare strinse legami di amicizia con Muẓaffaru'd-Dīn Uzbag (Özbeg), signore dell'Āẕerbaiğān, e si alleò con lui e con il Califfo contro un vassallo āẕerbaiğāno, Minkulī, che si era reso indipendente nell''Irāq 'Ağemī. La spedizione contro quest'ultimo fu accuratamente preparata, con la partecipazione dell'emiro di Arbela e perfino di truppe siriane. Nonostante la posizione di vantaggio di Minkulī, che si era rinserrato fra le montagne della Persia Occidentale, questi perse la partita e la vita presso Hamadān. Alla fine della spedizione tutti ebbero parte del bottino.

Ḥasan ricevè dal Califfo due città, Abhar e Zanğān, la prima delle quali, qualche generazione avanti, aveva chiesto aiuto ai Selğūchidi contro la minaccia incombente dei castelli ismaeliti. Le città più importanti, come Rayy, Eṣfahān e la stessa Hamadān, toccarono al generale del fratello di Uzbag, il solito schiavo turco, di nome Īġalmïš, che, pochi anni più tardi, ribellatosi al Califfo con l'aiuto dello Ḫ^wārezm-šāh, verrà assassinato da un emissario dell'Alamūt[8].

Sul finire del regno di Ğalālu'd-Dīn Ḥasan (III) compaiono i Mongoli in Asia centrale, quelli che di lì a pochi anni avrebbero ridotto in cenere tutto l'*Islām* orientale. Ğuwaynī[9] afferma che, prima ancora che Ğengīz-ḫān assalisse lo Ḫ^wārezm e distruggesse il regno di

Ǧalālu'd-Dīn Ḫʷārezm-šāh, Ḥasan III gli mandò segretamente corrieri offrendogli sottomissione: allorché il Mongolo attraversò l'Oxo Ḥasan III fu il primo a mandargli un ambasciatore e dichiararsi suo vassallo.

Comunque Ḥasan III non ebbe tempo di vedere la continuazione dell'invasione mongola. Nel 1221 moriva di dissenteria, lasciando il regno ad un figlio bambino, 'Alā'u'd-Dīn Muḥammad III (generato dalla principessa Kutāmide), sotto tutela del suo ministro. Questi, ad ogni buon fine, dichiarò che Ḥasan era stato avvelenato dalle mogli, complice sua sorella ed altri parenti suoi: tutti costoro furono messi a morte assieme ad amici, confidenti eccetera, e qualcuno fu anche bruciato vivo[10].

Il regno di 'Alā'u'd-Dīn Muḥammad III, fanciullo novenne, cominciò quindi sotto cattivi auspici, ciò che non gli impedì di governare per 34 anni, senza che i suoi domini patissero alcunché della spaventosa catastrofe che in quegli anni si abbatteva sulla Persia, preludio alla distruzione dell'Ordine ismaelita e del suo antico avversario, il Califfato.

Nel 1218, dagli sconfinati territori di là dallo Yaxarte, Syr-daryā, e di là dalla catena del Qara Tau, un nuovo temibile potere compariva improvvisamente, sostituendosi a quello degli ormai sedentarizzati Qara-Qitāy. Erano i Mongoli di Ǧengīz-ḫān (*qaġān*), che, dopo aver saccheggiato ed incendiato la lontanissima Pechino, massacrandone tutta la popolazione (1215), avevano rivolto le loro forze verso l'Occidente, dove i nemici Naiman col loro capo Küčlüg si erano impossessati dell'impero Qara-Qitāy. Liberati i Qara-Qitāy dal giogo di Küčlüg ed imposto il proprio, Ǧengīz-ḫān, al quale erano probabilmente già pervenute amichevoli ambasciate del Califfo e degli Assassini, si trovò ad essere l'incomodo vicino dello Ḫʷārezm-šāh. L'occasione di una guerra non si fece troppo, attendere: nel 1219 il governatore turco di Otrār, Qādir-ḫān Inalčïq, fece massacrare una carovana di mercanti sudditi dei Mongoli, fra i quali vi era probabilmente qualche spia del Gran Ḫān. Questi mandò subito un ambasciatore allo Ḫʷārezm-šāh per esigere riparazioni, ma l'ambasciatore fu messo a morte. Allora tre corpi di armata mongoli si misero in movimento. Il primo dei tre, guidato da Ǧengīz e da suo figlio Ṭūlūī, oltrepassato il

Syr-daryā, giunse nel febbraio 1220 a Buḫārā; il secondo, comandato dagli altri due figli del Mongolo, Čaġatāi e Ögödäi, conquistò Otrār, dopo strenua resistenza della piazzaforte; il terzo corpo d'armata, guidato da Jöči, seguì il basso corso del Syr-daryā mentre un suo distaccamento conquistava Ḫoǧend. Dopo Buḫārā fu il turno di Samarqand, ed in breve tutta la Ferġāna, la Soġdiana e lo Ḫʷārezm si trovarono in balìa delle disciplinate ma ferocissime orde mongole. La capitale dello Ḫʷārezm, Gurganǧ (Urgenč), investita da Jöči, Čaġatāi e Ögödäi, si arrese dopo due anni di difesa disperata. Lo *šāh* 'Alā'u'd-Dīn Muḥammad riuscì a fuggirne, sempre inseguito dappresso dai Mongoli di Jebe e di Sübütai, che non gli davano respiro.

Le città nelle quali si rifugiò, Balḫ, Nīšāpūr, Ṭūs e Rayy, furono una dopo l'altra prese, saccheggiate, incendiate dai Mongoli, i quali, subito o nell'anno successivo, ebbero cura di massacrarne diligentemente tutta la popolazione, in modo da non lasciarsi alle spalle focolai di possibili ribellioni. È di allora il celebre verso persiano che sintetizza i caratteri delle incursioni mongole:

«āmādand-o koštand-o soḫtand-o bordand-o raftand...»
(«*vennero, uccisero, arsero, rubarono, se ne andarono...*»).

La fuga dell'imprudente Ḫʷārezm-šāh finì di lì a poco: egli morì di sfinimento in un isolotto del Mar Caspio, non lungi da Ābaskūn, nel 1220, mentre i Mongoli saccheggiavano Zanǧān e Qazwīn. Nell'anno seguente i Mongoli rifinirono le distruzioni compiute. Quindi Ǧengīz-ḫān varcò l'Āmū Daryā per conquistare l'attuale Afġānistān ed il Ḫorāsān. Ṭūlūi, figlio di Ǧengīz, rase al suolo ciò che restava di Balḫ e di Nīšāpūr, fece patire lo stesso destino a Marw, distrusse Herāt, la cui popolazione risparmiò, indi, con il padre ed i fratelli, pose l'assedio a Bāmiyān, che fu distrutta ed i cui abitanti furono uccisi tutti, "compresi cani e gatti". In questo immane disastro, le cui conseguenze sono ancor oggi percepibili, tanto più che i Mongoli "uccisero la terra", distruggendo canali, dighe, coltivazioni eccetera, grandeggia la figura del figlio di Muḥammad, Ǧalālu'd-Dīn Mänkübertī. Costui, rifugiatosi a Ġazna, mise in piedi un esercito, col quale inflisse una sonora sconfitta ad un corpo d'armata mongolo nei pressi di Kābul, a Perwān. Vinto però, successivamente, dai Mongoli, fu da loro inseguito fino all'Indo, sulle sponde del quale il suo esercito fu completamente di-

strutto. Superstite quasi unico della terribile battaglia si salvò guadando a cavallo il fiume, con tutta l'armatura addosso (1221/618), e non si fermò finché non giunse a Delhī. I Mongoli lo inseguirono ancora finché il caldo, per loro inusitato, non li costrinse a ritirarsi. Nelle mani dei Mongoli restò la famiglia di Ğalālu'd-Dīn, i cui membri maschi furono uccisi subito.

La terribile fuga e le distrette in cui si trovava non fiaccarono l'eccezionale tempra dello Ḫ^{w}ārezm-šāh. Dopo aver tentato inutilmente di crearsi un principato nell'India mussulmana, passò di nuovo in Persia, dove sottomise la regione di Kermān e quella del Ğibāl (1224/621). Per altri sette anni l'indomito principe guerreggiò col califfo an-Nāṣir, contro il quale già nel 1217/614 suo padre 'Alā'u'd-Dīn Muḥammad aveva mandato una spedizione, poi fallita per il rigore eccezionale dell'inverno, con i Georgiani e con un principe ayyūbide, finché, nel 1231/628, fu assassinato da un kurdo. È da notare come, per tutto questo tempo, Ğalālū'd-Dīn - lungi dall'interpretare la parte del principe fuggiasco e senza speranza, con un regno in fiamme alle spalle - avesse un ruolo di primo piano ed un peso politico determinante nelle vicende della vastissima area compresa fra l'India e l''Irāq. Intanto, mentre i Mongoli inseguivano l'inafferrabile Ğalālū'd-Dīn, tutte le città dell'Īrān orientale non ancora distrutte dai Mongoli, ma solamente prostrate dal loro passaggio devastatore, si ripresero, ed insorsero alle spalle di Ğengīz-ḫān, che, naturalmente, le fece annientare sulla via del suo ritorno in Asia Centrale.

Ġazna, Herāt ed altri centri minori, oltre ai villaggi ed ai centri abitati delle relative regioni, furono annichilite, nel senso che i loro abitanti, parzialmente risparmiati prima, vennero allora tutti passati a fil di spada; la loro terra fu resa inabitabile per lungo tempo. Agli occhi dei Mongoli, irriducibili nomadi allevatori di bestiame e cacciatori, la vita sedentaria, l'agricoltura e la costruzione di città sembravano altrettante offese verso la provvida Madre Terra (Etügen): a parte questo essi consideravano molto più facile governare regioni disabitate, trasformate in immensi pascoli, che avere a che fare con popolazioni cittadine dall'economia complicata, sempre pronte a rivoltarsi. Talvolta i Mongoli permettevano ad un piccolo nucleo di sopravvissuti di ripopolare le rovine delle loro città: ad essi lasciavano un prefetto (*darūqačī*) persiano od uiguro, con un abbozzo di amministrazione per

spremerli a dovere. Tale fu il caso di Marw, dove però i "ritornati" commisero la follia di uccidere l'amministratore lasciato da Ṭūlūī e di acclamare loro signore Ğalālū'd-Dīn. Il sopravvenuto Šigi-qutuqtu li fece uccidere uno ad uno. Inoltre, compiuta la strage, i Mongoli simularono come al solito una partenza generale, di modo che, se qualcuno fosse rimasto nascosto in una caverna o nella campagna circostante, questi sarebbe uscito alla luce, credendo scampato il pericolo: in tal caso la retroguardia mongola, ritornata sul posto, l'avrebbe trucidato[11].

Mentre durava ancora la campagna in Afġānistān il *noyan* Jebe ed il *baġatur* Sübötäi, i due migliori strateghi dell'esercito mongolo, continuarono appena con 25.000 cavalieri la spedizione iniziata l'anno prima per catturare lo Ḫ^{w}ārezm-šāh. Essendo costui ormai morto, essi traversarono rapidamente l'Āẕerbaiğān, ove il vecchio *ātā-beg*, Özbeg, li allontanò a peso d'oro da Tabrīz. Indi, in pieno inverno, andarono a compiere un'incursione in Georgia, ove fecero a pezzi l'esercito di Georgi III Laša (1212-1223), poi ritornarono per saccheggiare e distruggere le città dell'Īrān occidentale. Pare che i due generali avessero in mente di marciare su Baġdād per distruggere il Califfato 'abbāside: sarebbe stata la fine, o quasi, per il mondo arabo, dato che in quello stesso anno i Crociati di re Giovanni di Brienne stavano invadendo l'Egitto, dopo aver occupato Damietta[12]. Andarono invece a taglieggiare Hamadān, i cui cittadini, questa volta, si ribellarono. Motivo per il quale essi vennero massacrati, e la città data alle fiamme. Da lì passarono ad Ardebīl, che saccheggiarono, poi rientrarono in Georgia. Ivi, attirata la cavalleria georgiana in un'imboscata, mediante una finta fuga di Sübötäi, la fecero a pezzi. Passati poi nel Caucaso settentrionale, attraverso Darband, trovarono ad attenderli una lega di Alani, Lezghi, Circassi e Turchi Qïpčaq. Ottenuta la defezione di questi ultimi con un inganno, i Mongoli disfecero gli altri, per inseguire subito dopo i Qïpčaq, che sconfissero sonoramente. I Qïpčaq, tuttavia, avevano già chiesto soccorso ai Russi, il *knjaz* dei quali, Mstislav di Galič, era il genero del loro *ḫān*.

Una coalizione di principi russi scese in campo con 80.000 uomini contro i Mongoli, i quali li attirarono in una località a loro favorevole presso il fiume Kalka (Kalmius), presso Mariupol, e li annientarono (31 maggio 1222). Di lì i Mongoli passarono a saccheggiare gli

empori genovesi di Soldaia in Crimea, indi, attraversato il Volga presso quella che diverrà Sarāy (cioè, successivamente, Tzaritzin, Stalingrado, Volgograd), sconfissero i Turco-Bulgari della Kama ed i Turchi Qanqlï negli Urali. Quando ebbero compiuto questa fantastica razzia andarono a ricongiungersi con Ǧengīz-ḫān, che si trovava col resto dell'esercito nelle steppe a nord del Syr-daryā. La successiva spedizione di Ǧengīz-ḫān contro il regno *tangut* degli Hsi-hsia (1226) e la sua morte alla vigilia della vittoria finale (1227) non riguardano l'argomento di questo libro.

Il piano di conquista mondiale continuò ad essere sviluppato sotto i tre sovrani successivi a Ǧengīz, ossia sotto gli imperatori Ögödäi (1229-41), Güyük (1246-48) e Mönkä (1251-1259). Al tempo dell'imperatore Qūbilāi (1260-94), conquistatore della Cina dei Sung, l'unità mongola si sfasciò. A noi, però interessano le imprese compiute nella Persia Occidentale e nell'ʿIrāq dall'altro fratello di Mönkä, Hülägü, che esporremo più tardi.

Il regno di ʿAlā'u'd-Dīn Muḥammad si estende per i trentaquattro anni della tregua, abbastanza inesplicabile, compresa fra le spedizioni di Ǧengīz-ḫān e dei suoi generali, che abbiamo riassunto qui sopra, ed il definitivo assalto dei Mongoli contro il Califfato di Baġdād e contro gli Ismaeliti dell'Alamūt. Si tratta di un miracoloso equilibrio, della cui precarietà non sembrano essersi accorti quelli che dovevano naturalmente diventare le vittime della successiva e definitiva irruzione mongola. Anzi, il periodo di Muḥammad III fu caratterizzato da una notevole attività politica e ideale. Gli Ismaeliti ricominciarono a tessere iniziative politiche a largo raggio, come si attendessero che la *debacle* generale, dovuta alla prima irruzione mongola, avrebbe finito per ridurre il mondo alla loro volontà. Nonostante che nessun atto ufficiale ponesse fine al sunnismo proclamato da Ḥasan III, gli Ismaeliti tornarono a meditare la loro missione universale nei termini messianici propri al periodo pre-*qiyāma*: quindi, allo stesso tempo in cui le loro rappresentanze diplomatiche siriane giungevano fino in Francia ed in Inghilterra, e quelle persiane avevano rapporti con la corte mongola nel campo religioso, i loro missionari ponevano

in India le basi della *da'wat ǧadīda*, che doveva sovrapporsi alla missione *ṭayyibī* risalente agli ultimi tempi fāṭimidi.

Il più antico missionario *nizārī* è, difatti, ritenuto Nūr Satgūr, vissuto fra il 1179 ed il 1242, secondo alcune fonti, che sarebbe stato inviato dall'Alamūt. Nel 1238 vi è un "qarmaṭa", a nome Nūr Turk, che predicava a Delhī ed aveva discepoli in tutta l'India. Qua e là, fra i vari assassinii compiuti al tempo di Muḥammad III, compare la figura di qualche "non circonciso", cioè di qualche Indiano diventato ismaelita senza passare attraverso l'*Islām*. Ci sarà, per esempio, l'Indiano che dorme vicino a Muḥammad III quando questi verrà ucciso, per istigazione, probabilmente, di suo figlio; c'è un Indiano fra i cinque Ismaeliti messi al servizio del *visir* di Mänküberti, dei quali si tratta più avanti; ci furono Indiani fra gli Assassini che operarono come vendicatori nel Quhistān al tempo delle irruzioni dei Ġūrīdi, eccetera.

Questa attività, missionaria da una parte e diplomatica dall'altra, sembra accrescersi verso la fine del regno di Muḥammad III, quando, morto Mänküberti ormai da un pezzo, apparve inevitabile che i Mongoli avrebbero preso il suo posto[13].

Nonostante che Muḥammad III fosse personalmente un individuo preda di accessi di malinconia acuta e che, durante l'infanzia, non avesse ricevuto un'educazione tale da temprargli l'animo ed il corpo ai doveri che lo attendevano[14], tutto il suo regno dà l'impressione di una certa aggressività verso il mondo circostante e, in una certa maniera, di un ritorno alle origini della setta, tant'è vero che il suo epiteto, *laqab*, ʿAlā'u'd-Dīn diventò in seguito il nome per antonomasia del Vecchio della Montagna: Aloadin è chiamato da Marco Polo, che ne raccolse la testimonianza durante il suo passaggio in Persia nel 1273.

Si ha l'impressione che, con tutto il *satr*, la *da'wa* sia ritornata agli antichi sistemi ed alle antiche idee. Non per nulla l'epoca di ʿAlā'u'd-Dīn Muḥammad rappresentò un periodo di notevole attività ideologica e politica allo stesso tempo. Difatti fiorì all'Alamūt Nāṣiru'd-Dīn Ṭūsī (1201-74), filosofo, teologo e astronomo, uno dei massimi ingegni del suo tempo, che avrà poi una parte determinante nella consegna dell'ultimo Gran Maestro ai Mongoli, e che verrà da costoro ampiamente ricompensato. Personalità ambigua, che, essendosi lasciato credere ismaelita per buona parte della sua esistenza (fino al 1256), dirà poi di essere sempre stato duodecimano, e come tale ac-

compagnerà Hülāgū nella sua spedizione contro Baġdād, contribuendo a far cedere i suoi correligionari, sunniti, però, di fronte ai Mongoli, e quindi alla distruzione del centro dell'*Islām* ortodosso. Della sua immensa produzione si ricorda l'opera di morale *Aḫlāq-i Nāṣirī* (*Etica di Nāṣir*, dedicata cioè a Nāṣiru'd-Dīn ʿAbdu'r-Raḥīm, governatore ismaelita del Quhistān nei suoi giovani anni), e l'opera di teologia, dall'aspetto francamente ismaelita, *Rawḍatu't-taslīm*, in cui sintetizza con chiarezza la teoria relativa all'alternarsi dei cicli di manifestazione e di occultamento e varie altre dottrine relative agli *ḥudūd*, le gerarchie celesti e terrestri delle quali si è già detto. La fama del Ṭūsī e della biblioteca dell'Alamūt, che i teologi di Qazwīn non dovevano aver molto spogliato durante il regno del *now-musalmān* Ḥasan III, attirava molti studiosi anche non appartenenti alla fratellanza ismaelita: del resto, come si è già accennato, aver connessioni o relazioni con l'Ismaelismo costituiva per il mondo culturale islamico-persiano di allora, e ancora di più per quello dei due secoli precedenti, una sorta di consacrazione spirituale. In quel tempo le concezioni del mondo e le teorie ismaelite, alla vigilia della distruzione del centro visibile dell'Ordine, cominciano a filtrare nelle varie correnti *ṣūfī*, che ne saranno le eredi spirituali fino ai tempi moderni.

Il crollo della parte settentrionale dell'impero dello Ḫʷārezm-šāh indusse Muḥammad III ad estendere i propri domini. Vicino a Girdkūh, Dāmġān fu presa dagli Ismaeliti verso il 1221, ma qualche anno dopo, probabilmente nel 1227, essi furono costretti a pagare il tributo per quella città all'indomabile Mänkübertī, che, tra una fuga ed una battaglia, non perdeva tempo per ricostruire il regno ereditato dallo sfortunato padre suo. Abbiamo una relazione dei fatti di quegli straordinari anni, visti dalla parte dello Ḫʷārezm-šāh, dovuta alla penna del suo segretario Nasawī: non sempre gli Ismaeliti ci fanno una bella figura. Sparsasi la diceria della morte di Mänkübertī, in seguito ad una sua sconfitta presso Eṣfahān, già si vociferava che gli Ismaeliti avrebbero conquistato tutto l'ʿIrāq ʿAǧemī. In realtà un loro tentativo insurrezionale in Rayy finì rapidamente col solito massacro di Ismaeliti, o ritenuti tali, compiuto dai figli dello Ḫʷārezm-šāh (1222)[15].

L'arrivo dell'infaticabile Ḫʷārezm-šāh, seppure perpetuamente battuto ed inseguito dai Mongoli, bastava per rimettere le cose a posto. Poco prima dell'accordo per Dāmġān ci fu il caratteristico assassinio

di un emiro, Orḫān, il quale aveva tenuto in non cale le proteste dei Quhistānī per le razzie dei suoi luogotenenti nei villaggi ismaeliti. Il fatto ci è stato tramandato da Nasawī con vivezza di colori:

«*Tre dei* fidā'ī *piombarono su Orḫān e lo uccisero, fuori città. Indi entrarono nella città con i pugnali sguainati in mano, gridando il nome di ʿAlá'u'-Dīn, finché giunsero alla porta del palazzo di Šaṛafu'l-Mulk* (il *visir* del Sultano). *Penetrarono nella segreteria ma non lo trovarono, poiché in quel momento si trovava nel palazzo del Sultano. Ferirono un domestico e si precipitarono fuori, sempre urlando il loro grido di guerra e vantandosi del successo. La gente, allora, si mise a buttar loro sassi dai tetti, finché non li ebbe colpiti a morte. Spirarono gridando:* "Noi siamo sacrifici per il nostro Signore ʿAlā'u'd-Dīn!"».

Da questa descrizione si percepisce chiaramente come la atmosfera regnante fra gli Ismaeliti, nonostante l'"islamizzazione" di Ḥasan III, fosse sempre quella entusiastico-estatica dei tempi di Ḥasan-i Ṣabbāḥ; particolare prezioso perché ci fa riflettere sulla vera consistenza della conversione alla *sunna*. In quel tempo si trovava in viaggio verso la corte del Sultano l'inviato dell'Alamūt, Badru'd-Dīn: appena saputo ciò che era accaduto interruppe il viaggio e scrisse al ministro del Sultano, per chiedergli se fosse il caso di presentarsi. Šarafu'l-Mulk lo rassicurò, pensando, fra l'altro, che la presenza di Badru'd-Dīn lo avrebbe messo al riparo dalla cattiva sorte capitata ad Orḫān. L'accordo fra lo Ḫʷārezm-šāh e gli Ismaeliti fu tosto concluso. Ora, i due ministri Badru'd-Dīn e Šarafu'l-Mulk cavalcavano assieme amichevolmente ed il *visir* compiva ogni sforzo per ingraziarsi l'ospite. Ad un certo punto, giunti alla piana di Ṣerāṭ, mentre stavano piacevolmente bevendo assieme, ed il vino aveva cominciato a compiere il suo effetto sugli animi, Badru'd-Dīn si vantò: «*Noi abbiamo i nostri* fidā'ī *anche qui, in mezzo al vostro esercito: essi sono ben sistemati e tenuti in conto di uomini di vostra fiducia. Alcuni si trovano nelle vostre stalle, altri al servizio del capo del seguito del Sultano*». Šarafu'l-Mulk insisté per vederlo e diede a Badru'd-Dīn un fazzoletto come pegno di sua sicurezza. Allora quest'ultimo chiamò cinque *fidā'ī* e, quando questi vennero fuori, uno di loro, un Indiano insolente, disse: «*Io ti avrei potuto ammazzare in tale giorno ed in tale luogo: non*

l'ho fatto perché non avevo ricevuto ordine di farla finita con te». A questo punto Šarafu'l-Mulk si tolse il mantello e, restando in camicia, gli si accoccolò davanti dicendo: «*Quale è la ragione di ciò? Che cosa vuole 'Alā'u'd-Dīn da me? Quale mancanza o peccato mio lo rende assetato del mio sangue? Io sono il suo schiavo come sono schiavo del Sultano, ed eccomi dinanzi a te. Fa' di me quello che vuoi!*». Quando il Sultano ebbe notizia di ciò che era avvenuto si infuriò della degradazione di Šarafu'l-Mulk e ordinò sull'istante che i cinque *fidā'ī* venissero bruciati vivi. Il ministro implorò invano il perdono per loro: fu costretto ad eseguire gli ordini del Sultano. Fu accesa una grande pira proprio di fronte all'entrata della sua tenda ed i cinque vi furono buttati dentro. Mentre i loro corpi ardevano essi continuarono ad urlare: «*Noi siamo l'offerta sacrificale per il nostro Signore 'Alā'u'd-Dīn!*», finché l'anima loro lasciò il corpo e questo fu ridotto in cenere dispersa dai venti[16].

Lo Ḫ^{w}ārezm-šāh ebbe anche cura di far giustiziare il capo del seguito, per punirlo della sua negligenza.

La storia ebbe una continuazione di sapore tipicamente ismaelita, alla quale assisté personalmente an-Nasawī. «*Un giorno*» - narra quest'ultimo - «*mi trovavo con Šarafu'l-Mulk a Barda'a quando giunse a lui un inviato dell'Alamūt, di nome Ṣalāḥu'd-Dīn, che gli disse:* "Tu hai bruciato cinque dei nostri *fidā'ī*. Se ti è cara la vita pagherai dieci mila pezze d'oro per ciascuno". *Queste parole portarono all'estremo del terrore Šarafu'l-Mulk, in modo tale che non gli riusciva né di pensare né di agire. Favorì l'inviato più di tutti gli altri, con doni generosi e splendidi onori, e mi ordinò di scrivergli una lettera ufficiale, per cui il tributo annuale di 30.000* dīnār *[*pagato dagli Ismaeliti*] veniva ridotto di 10.000* dīnār *[*per i cinque anni successivi*]. Šarafu'l-Mulk segnò col proprio sigillo il documento*»[17].

La situazione è caratteristica di un potere che riesce ad incutere il terrore ed a ricattare gli avversari, grazie alla sua organizzazione segreta, ma non arriva ad essere indipendente da loro proprio perché è privo di quelle strutture civili e sociali che danno consistenza al governo di un vero stato: lo stesso caso si verifica allo sbarco di San Luigi ad Acri. Gli Assassini minacciano ed esigono, ma, pur mantenendo sotto una continua intimidazione i Signori cristiani, non riescono a

svincolarsi dal tributo che debbono pagare ai Templari ed agli Ospitalieri, e che pagheranno fino all'ultimo giorno della loro permanenza in Levante. Nonostante i trattati, gli Ismaeliti non giunsero mai ad un vero accordo con lo Ḫ^{w}ārezm-šāh: mantennero sempre ottimi rapporti col Califfo e con i Mongoli, i due avversari principali di Mänkübertī, e non persero occasione per proteggere suoi eventuali avversari o perseguitati da lui. Un caso fu l'asilo concesso al figlio di quell'Özbeg che era stato amico di Ḥasan III, e la protezione accordata al fratello stesso dello Ḫ^{w}ārezm-šāh, Ġiyāṯu'd-Dīn, che governava sull'Īrān occidentale prima dell'arrivo di Mänkübertī e col quale era venuto ben presto in disaccordo. Questi, già provveduto di denaro dal Califfo, era venuto a rifugiarsi all'Alamūt, da dove, però, non riusciva ad allontanarsi giacché Mänkübertī aveva bloccato tutte le strade di accesso al castello. Quando quest'ultimo gli offerse il perdono preferì non fidarsi e, aiutato dagli Ismaeliti, riuscì finalmente a fuggire. Si rifugiò a Kermān, dove aveva un uomo di fiducia o luogotenente, che controllava la regione. Costui era però passato dalla parte di Mänkübertī, e lo uccise. Nasawī narra anche come, per conciliarsi l'indomabile Ḫ^{w}ārezm-šāh, in quella occasione gli Ismaeliti gli offrissero di mettere a sua disposizione degli assassini, ma questi declinasse l'offerta, probabilmente per ragioni di segretezza[18]. L'anno successivo alla morte di Ġiyāṯu'd-Dīn abbiamo Badru'd-Dīn Aḥmad, il diplomatico ismaelita già citato, che si reca a trattare col *Qaġān* mongolo di là dall'Oxo; nel medesimo periodo si registra il massacro di una carovana ismaelita di ben settanta uomini ad opera dello Ḫ^{w}ārezm-šāh, col pretesto che in essa viaggiava un Mongolo inviato dal *Qaġān*, in Anatolia. Mänkübertī si giustificò scaricando la colpa del misfatto su Šarafu'l-Mulk e promettendo un'ammenda che non fu di soddisfazione all'Alamūt.

Naturalmente gli Ismaeliti si rifecero sul tributo che dovevano per Dāmġān, e con ragione, dacché lo Ḫ^{w}ārezm-šāh, irritato per la fuga di Ġiyāṯu'd-Dīn, aveva fatto ammazzare un ministro ismaelita caduto nelle sue mani.

Alla fine si decise di mandare all'Alamūt lo stesso Nasawī come ambasciatore, per aver soddisfazione delle sue pretese. Giunto che fu alla rocca degli Assassini, Nasawī volle parlare personalmente con l'*imām*, e la cosa, non abituale, gli fu concessa. Giunto in presenza di Muḥammad III Nasawī gli ricordò arditamente che, nei primi tempi di

Ḥasan III, l'Alamūt si era riconosciuto vassallo dello Ḫʷārezm-šāh, mentre in quel momento non soltanto si rifiutava di pagare un tributo riconosciuto, ma stava trattando coi Mongoli.

Muḥammad III, o chi per lui, rispose che gli Ismaeliti avevano reso grandi servigi allo Ḫʷārezm-šāh, ad esempio togliendogli di mezzo Šihābu'd-Dīn il Ġūrīde, e, come compenso, le autorità dello Ḫʷārezm-šāh avevano depredato i messi del Quhistān che recavano grandi somme di denaro all'Alamūt; inoltre la riduzione del tributo per Dāmġān era stata concordata con Šarafu'l-Mulk.

Nasawī, che non aveva nessuna simpatia per il tremebondo *visir*, obiettò che Šarafu'l-Mulk non aveva alcuna competenza o potere per ridurre un tributo, il che fu ammesso. Alla fine si venne al solito compromesso. Tutto questo tira e molla, caratteristico degli affari mediorientali, non interessa grandemente l'assunto di questa opera, salvo essere di valore documentario per la narrazione del Nasawī, che fu una delle pochissime persone che poterono lasciarci testimonianze dirette del Vecchio della Montagna persiano per avergli parlato personalmente ed essere state oggetto della sua munificenza:

«'Alā'u'd-Dīn mi favorì al di sopra di tutti gli altri inviati del Sultano, trattandomi con gran rispetto e munificenza. Egli si comportò in modo generoso, con me, dandomi il doppio di quanto si usa in tali casi, in doni e vesti di onore (ḫil'āt). Egli disse: "Questi è un uomo degno di venire onorato. Generosità con un uomo simile non è mai sprecata". *Il valore di quello che egli mi donò, in denaro ed in oggetti, si aggirava sui 3000* dīnār, *ivi comprese due vesti d'onore, ognuna consistente in un mantello di raso, un cappuccio, una pelliccia ed una cappa, l'una foderata di raso e l'altra di crespo cinese; due cinture* (probabilmente d'oro) *che pesavano 200* dīnār; *settanta pezze di stoffa; due cavalli con selle, briglie, finimenti e pomoli; mille* dīnār *d'oro; quattro cavalli con gualdrappe; una fila di cammelli battriani e ben trenta vesti d'onore per il mio seguito»*[20].

La generosità degli Ismaeliti era pari alla loro feroce risolutezza. Si è già accennato alla grandiosa accoglienza da loro fatta ai profughi sunniti provenienti dal Ḫorāsān e dalla Transoxiana: il governatore di tale centro, di nome Šihābu'd-Dīn, era, a quanto narra un viaggiatore, uomo di grande dottrina, ottimo teologo e filosofo, oltre ad

eccellere per virtù d'animo, saggezza e munificenza. Durante i due o tre anni di disordine, nel Ḫorāsān, dovuti alla prima irruzione mongola, egli avrebbe donato a religiosi e profughi di tale regione la bellezza di un migliaio di vesti d'onore e settecento cavalli bardati! Alla fine i suoi stessi sudditi si sentirono danneggiati da tanto buon cuore, e ne ottennero la sostituzione. Il nuovo governatore mandato dall'Alamūt era un prode soldato di nome Šamsu'd-Dīn Ḥasan-i Iḫtiyār, di abitudini però meno spenderecce del suo predecessore. Cosa della quale si dolse qualcuno, naturalmente fra i rifugiati. Uno di costoro, un vecchio sunnita che presso la corte di Ḫʷārezm esercitava, prima dell'arrivo dei Mongoli, lo strano ufficio di agente degli Ismaeliti quhistānī, se l'ebbe a male per qualche sgarbo di Šamsu'd-Dīn e tentò di pugnalarlo con la stessa arma che quest'ultimo portava alla cintura: naturalmente non ci riuscì in pieno, e finì ammazzato dai suoi domestici. Il governatore ferito riuscì, con grande buonsenso e forte polso, ad evitare il massacro dei profughi. Uno solo ne fu ucciso, da un Ismaelita suo nemico personale, ma l'uccisore venne impalato[21].

Lo stesso Minhāğu'd-Dīn b. Sirāği'd-Dīn Ġūzğānī (Minhāğ-i Sirāğ), lo scrittore che poi fuggirà in India nel 1246, di fronte all'invasione mongola successiva, e, postosi al servizio del sultano di Delhī Nāṣiru'd-Dīn Maḥmūd, scriverà le *Ṭabaqāt-i Nāṣirī*, a lui dedicate, ci informa sulla parte avuta dagli Ismaeliti del Quhistān nelle dispute dinastiche del Seistān. Yamīnu'd-Dīn Bahrām Šāh, che aveva già combattuto contro gli Ismaeliti due guerre accanite, aveva richiesto loro di restituirgli una fortezza (Šāhanšāhī) presso Nih, che era stata venduta loro da un suo nipote. Le minacce con cui accompagnò la richiesta lo fecero ritenere troppo pericoloso, per cui venne assassinato mentre attraversava il *bāzār* per recarsi alla preghiera del venerdì. Subito dopo si accese la lotta per la successione fra due fratelli figli suoi, uno dei quali, quello "cattivo", naturalmente, era sostenuto dagli "eretici": costui arrivò a sedere sul trono per un certo tempo. Passati che furono i Mongoli e riordinata in qualche modo la cosa pubblica gli "eretici" questa volta quasi certamente Ismaeliti o loro affiliati nel Seistān - chiamarono un generale già dello Ḫʷārezm, Bīnaltegīn, per sostenere un altro candidato. Successivamente, proprio quando Šamsu'd-Dīn era giunto nel Quhistān, i rapporti fra Bīnaltegīn e gli "eretici" si guastarono e si venne a guerra aperta. Durante questa il primo

fu battuto: la pace fu negoziata da Minhāǧ-i Sirāǧ, che era un dotto di passaggio, ma le condizioni non furono accettate da Bīnaltegīn. Ne conseguirono spiacevoli mercanteggiamenti per i quali Minhāǧ-i Sirāǧ fu anche imprigionato dal cocciuto Turco in nome del quale aveva trattato la pace.

La narrazione di Minhāǧ-i Sirāǧ è per noi molto interessante, poiché egli ebbe tre volte occasione di visitare il Quhistān in veste diplomatica, avendo ricevuto l'incarico da quelli del Seistān di procurare generi di abbigliamento e panni, divenuti scarsi nelle terre orientali in seguito al passaggio dei Mongoli. Appare evidente come gli Ismaeliti del Quhistān ebbero notevoli vantaggi dallo scompiglio prodotto dal passaggio dei Mongoli e, dopo un secolo e mezzo di isolamento, poterono aprirsi al mondo più vasto che li circondava, inserendosi attivamente nel gioco politico ed economico. Molto giovò loro l'essere guidati da capi equilibrati, assennati e dotti, che resero facili e naturali i rapporti con i vicini sunniti, già accaniti nemici loro: l'ultimo capo del quale sentiamo parlare fu Naṣīru'd-Dīn, a cui Naṣīru'd-Din Ṭūsī dedicò il suo trattato di etica (*Aḫlāq-i Nāṣirī*) già citato.

Giudicando a distanza di tanti secoli ci sembra che i rapporti dell'ultima generazione ismaelita indipendente con le popolazioni che la circondavano fossero almeno bizzarri, certo ambigui, soprattutto perché non ci è dato conoscere con certezza fino a che punto si fosse avverata la "conversione" dell'Ordine all'*Islām* sunnita decretata da Ḥasan III e fino a che punto gli Ismaeliti continuassero ad essere i pericolosi eretici di sempre. Di professioni di fede in un senso o nell'altro non si parla più: probabilmente la spaventevole ondata mongola aveva tolto ai vicini sunniti il gusto e la voglia di inquisire circa le opinioni religiose professate dagli Ismaeliti. Sappiamo da Rašīdu'd-Dīn che Muḥammad III era molto devoto di un santo sceicco di Qazwīn, sunnita naturalmente, al quale mandava ogni anno 500 *dīnār* d'oro, che il beneficiato spendeva poi allegramente in cibi e bevande: giungeva a dire che, se non fosse stato per l'esistenza di quello sceicco, "avrebbe portato la polvere di Qazwīn in ceste all'Alamūt". Il santone, da parte sua, replicava a chi gli chiedeva ragione del denaro accettato da un "eretico" (quindi la pacificazione religiosa di Ḥasan III non era più tenuta in considerazione) che, «*se gli* imām *[*sunniti*] considerano legale togliere il sangue ed il denaro agli eretici, doppiamente legale sarà allora quando costoro lo offrono di propria libera volontà!*»[22].

Se le relazioni con gli antichi sunniti di Qazwīn erano passabilmente buone lo stesso non si può affermare nei riguardi dei vicini nel Gīlān, in gran parte šī'iti, specialmente dopo l'esecuzione sommaria delle principesse gilānī già moglie di Ḥasan III, agli inizi del regno di Muḥammad III. Muḥammad III sostenne nel Rūyān ribellioni contro i dinasti locali, in particolare contro Faḫru'd-Dīn Namāvar, ed estese i suoi territori verso il Gīlān occidentale, attorno al Ṭārim. Ma tutti questi fatti di politica locale non potevano far dimenticare la grave situazione di fondo, data dalla presenza incombente dei Mongoli, presenza che diventò tanto più assillante in quanto, dopo la morte di Ǧalālu'd-Dīn Mänkübertī e l'estinzione della sua famiglia, veniva a mancare qualunque motivo di accordo fra Ismaeliti e Mongoli, e questi ultimi - praticamente padroni dell'Īrān - non avevano alcuna ragione di tollerare l'esistenza di un pericoloso ordine di fanatici intriganti, arroccati in castelli pressoché inconquistabili, nella sfera della loro influenza.

Morto Ǧalālu'd-Dīn il disputato feudo di Dāmġān andò perduto e, di conseguenza, i Mongoli si assestarono in mezzo alle due regioni ove si trovavano i domini degli Ismaeliti: la Persia settentrionale ed il Quhistān. Si dice che nel 1238 gli Ismaeliti abbiano inviato un'ambasceria nei paesi cristiani per proporre uno sforzo unitario islamico-cristiano contro i Mongoli. L'argomento è discusso dallo Hodgson[23]. La rottura con i Mongoli avvenne presumibilmente verso il 1250, allorché venne respinta l'ambasceria ismaelita al primo *qïrïltai* indetto da Batu in Mongolia, per l'elezione di Mönkä.

Mentre si accumulavano questi brutti presagi per la sopravvivenza dell'Ordine maturava la tragedia domestica dell'Alamūt.

Quando Muḥammad III, 34 anni prima, era asceso al supremo potere, era un fanciullo che - secondo Ǧuwaynī - «*non aveva ricevuto né educazione né creanza, e poiché, secondo la falsa religione e la sciocca credenza di loro* (degli Ismaeliti che, quindi, nonostante l'islamizzazione di Ḥasan III, continuavano a coltivare le loro antiche idee) *l'*Imām, *che sia fanciullo o giovane o vecchio, è radicalmente*

sempre lo stesso, tutto ciò che egli diceva e faceva in ogni caso era considerato sempre giusto, dato che l'obbedienza dei suoi ordini è tenuta in conto di religione fra quei Senza-religione, sicché qualunque risoluzione ['Alā'u'd-Dīn*] avesse adottato, nessun essere creato avrebbe potuto contraddirlo, né essi ammettevano che egli potesse essere castigato o consigliato o rettamente guidato: di conseguenza venivano tralasciate e trascurate l'amministrazione delle cose della religione e del mondo, la cura dei Mussulmani che si erano affidati alla sua* (dell'*imām*) *guida e la sollecitudine per gli affari del regno. Alla stessa stregua riconoscevano un fanciullo ignorante quale garante degli affari della religione e del mondo e quale custode dei loro interessi...»* (arabo:) «... *e chi ebbe come guida un corvo andò a meriggiare nel Tempio dei Magi»* (variante: «*chi abbia un corvo come guida si sazierà di carogne di cani*»). «*[*Il ragazzo*] se ne stava occupato con un gruppo di altri fanciulli al gioco, allo spasso, a tener cammelli e ad allevare pecore, mentre l'amministrazione degli affari cadeva sotto la decisione delle donne, finché i fondamenti che aveva posto suo padre furono sconvolti e furono rese vane le disposizioni che erano state adottate come via da seguire...*».

Dopo di ciò Ǧuwaynī si attarda a descrivere come, una volta morto Ḥasan III, coloro i quali erano restati nelle antiche convinzioni ismaelite riprendessero il potere e poco per volta tornassero ad imporre l'antica eresia in tale maniera che gli altri, i quali avevano sinceramente adottato l'*Islām*, si impaurirono e dovettero nascondere il fatto di essere veri mussulmani, indi riprende: «*Quando il fanciullo ebbe regnato cinque o sei anni in buone condizioni di salute, contro ogni indicazione o consiglio del medico, gli fecero un salasso, ed il sangue gli uscì [*eccessivamente*], sicché il cervello gli si disordinò e gli si pararono dinanzi fantasie ed in poco tempo ciò fu causa di "melanconia"* (cioè di follia). *Poiché non vi era alcuno che avesse il coraggio e la decisione di dire che bisognava propinargli una cura, e gli stessi medici che erano là e tutti coloro che avevano senno ed esperienza non osavano dire che egli aveva la melanconia... cioè una malattia connessa con la diminuzione della conoscenza e la degenerazione dell'intelligenza, [*e del pari non ardivano dire*] non essere lecito, quindi, di lasciare all'*imām *la cura di emanare ordini e di*

*condurre affari, data la dissociazione intellettuale e la degenerazione degli umori e del cervello in cui si trovava: non c'era alcun dubbio che, giorno per giorno, quella causa [*di incapacità*] si sarebbe accresciuta finché avrebbe totalmente prevalso...*». (Ǧuwaynī continua descrivendo il fatale procedere del male, accresciuto dalla totale mancanza di educazione ed istruzione del giovane *imām*, la cui follia era tale da abbisognare di catene e sorveglianza.) «... *Nessuno osava ormai contraddirlo... tutti i rapporti su quanto avveniva fuori ed entro il suo regno gli erano tenuti nascosti... nessun consigliere osava sussurrargli una parola. Brigantaggio, assalti a mano armata divennero fatti quotidiani nel suo regno, con o senza la sua connivenza, ed egli pensava che poteva farsi perdonare tale condotta con parole mielate o doni di denaro. E quando tutte queste cose ebbero sorpassato ogni limite, la sua vita, le sue mogli, i suoi figli, la casa ed il suo stesso regno e la sua ricchezza furono abbandonati alla follia...*»[24].

Probabilmente la pazzia di 'Alā'u'd-Dīn Muḥammad non giunse all'estremo rappresentatoci dalla penna del pio Ǧuwaynī, altrimenti non si comprende come egli abbia potuto regnare per ben 34 anni con dei vicini come i Mongoli, pericolosi e pronti ad afferrare ogni occasione propizia per estendere le loro conquiste, tanto più se si considera che essi passarono parecchie volte vicino alle "porte di casa" degli Ismaeliti senza toccarli, ad esempio quando sottomisero per prima volta l'Īrān occidentale (1230-31), quando instaurarono il loro "protettorato" sulla Georgia (1236), sull'Armenia (1239) e sul sultanato selǧūchide di Anatolia (1243). La follia di Muḥammad III non era, in fin dei conti, che una comune forma ciclico-depressiva data dalla vita disordinata, dall'ubriachezza e dai piaceri che poteva permettersi un capo assoluto: più o meno la stessa specie di disordine che troviamo presso innumerevoli altri potentati asiatici di quel tempo e delle epoche successive. Probabilmente fu soltanto negli ultimi anni che la sua incapacità di regnare si manifestò in modo preoccupante. L'autore citato e gli altri persiani ce lo rappresentano dedito ad una strana mania pastorale, mentre conduce greggi di capre su per le montagne iraniche (il luogo più inospitale che ci si possa immaginare!), oppure, al contrario, giacendo nella crapula circondato dai suoi cinedi, fra i quali si ricorda un certo Ḥasan-i Māzandarānī, profugo dai Mongoli, al qua-

le era morbosamente affezionato. Gli diede in moglie una sua concubina, della quale, però, continuava ad usare come prima, poi, chissà perché, lo fece evirare - naturalmente senza cessare di averlo carissimo - *eccetera*.

Pare inoltre che, verso la fine della sua vita, Muḥammad, forse psicologicamente sopraffatto dall'abituale malinconia, avesse abbandonato la solita politica di prudente accordo con i Mongoli, anzi li sfidasse apertamente. La rottura avvenne all'elezione dell'imperatore Mönkä (1251): però già l'anno precedente i Mongoli avevano respinto l'ambasciata ismaelita al *qïrïltai* di Qaraqorum. Le cattive relazioni con i Mongoli dovevano apparire ai capi più responsabili dell'Ordine come un principio della fine: probabilmente il terrore per ciò che si preparava li indusse a cospirare contro l'*imām*.

A questo punto intervennero circostanze familiari, in primo luogo il conflitto fra Muḥammad III e suo figlio Ruknu'd Dīn Ḫʷuršāh, erede già designato, che esplose nel 1255. In quell'anno le condizioni mentali dell'*imām* peggiorarono al punto che sia i capi ismaeliti che il figlio stesso dell'*imām* non si sentirono sicuri della loro vita, e Ruknu'd-Dīn meditò circa la possibilità di fuggire in Siria oppure di impossessarsi delle principali fortezze del Rūdbār, Alamūt e Maymūndiz e di ribellarsi al padre, dopo di che trattare coi Mongoli e ristabilire buoni rapporti di vassallaggio coi temibili vicini. Si giunse ad una cospirazione per togliere il potere all'incapacitato *imām*, senza però ucciderlo, dato che la sua persona era sempre sacrosanta. O, meglio detto, Ruknu'd-Dīn non si volle prendere la responsabilità di uccidere il padre, ma lasciò probabilmente intendere che quella era l'unica soluzione possibile. Un mese dopo la congiura Ruknu'd-Dīn adottò la precauzione di ammalarsi e di giacere impotente nel suo letto: nel frattempo suo padre, che a sua volta stava dormendo con gli amici (ai quali si è già accennato), oppure stava pascolando le solite capre, fu assalito da sconosciuti ed ucciso (29 *šawwāl* 653 = 1° dicembre 1255). Tolto di mezzo lui il nuovo *imām* cercò ipocritamente i presunti colpevoli dell'assassinio del padre, che furono identificati, naturalmente, fra gli odiati amici del defunto. Probabilmente essi confessarono, in un primo tempo, di aver indotto gente di Qazwīn a compiere il misfatto, indi, trascorsa una settimana, «*denunciarono unanimemente come uccisore* [dell'*imām*] *quello Ḥasan-i Māzandarānī che era stato il favorito di 'Alā'u'd-Dīn e suo compagno inseparabile di notte e di giorno, altre che confidente dei suoi segreti. Fu anche detto che la moglie di Ḥasan, già concubina di 'Alā'u'd-Dīn, alla quale Ḥasan non aveva celato i particolari dell'assassinio, rivelò questo segreto a Ruknu'd-Dīn. Come sia sia, trascorsa che fu una settimana, Ḥasan fu messo a morte, il suo corpo arso, ed egualmente furono bruciati le sue due figlie ed un figlio...*»[25].

Ruknu'd-Dīn ascese al trono circondato dai suoi consiglieri. Essi si illudevano di salvare il regno mediante un rapido accordo con i Mongoli, ma, in realtà: «*il potere ismaelita venne a cadere nelle mani di un piccolo gruppo di gente molto ordinaria, molto spaventata...*»[26]. Del resto non trascorse un anno che questa gente fu annientata, e, con essa, il potere che presumeva di rappresentare.

I Mongoli, probabilmente per istigazione dei Persiani šī'iti duodecimani passati al loro servizio, già da tempo consideravano con crescente irritazione l'esistenza di due poteri, il primo dei quali entro i territori da loro conquistati: gli Ismaeliti ed il Califfato di Baġdād. Si dice che, un giorno, il supremo *qāḍī* Šamsu'd-Dīn di Qazwīn comparve di fronte all'imperatore Mönkä coperto da una cotta a maglia. Richiesto della ragione di tale abbigliamento rispose che era costretto a portare in ogni momento della giornata tale difesa, per timore di venire ucciso dagli Ismaeliti anche lì, alla corte del Gran Ḫān. Già qualche anno prima, quando gli Ismaeliti erano ancora apparentemente alleati dei Mongoli, il comandante di uno dei due corpi d'armata mongoli in Īrān, Bāyǧū, aveva segnalato al suo capo l'opportunità di distruggere gli Ismaeliti ed il Califfato. La decisione venne, come si è detto, all'avvento di Mönkä, che seguì il regno di Güyük (1246-48) e la reggenza di Oġul Qaimiš (1248-51).

Con Mönkä viene portato a compimento il piano di conquista "universale" concepito da Ğengīz: la conquista della Cina dei Sung effettuata da suo fratello Qūbilāi e la distruzione del Califfato, con la sottomissione di quanto restava a separare i Mongoli dal Califfato, compiuta dall'altro suo fratello Hülägü. La prima impresa, che condusse i Mongoli addirittura fino a Giava, diede origine alla dinastia sinizzata degli Yüan, il cui primo imperatore, lo stesso Qūbilāi, fu l'ultimo "sovrano universale" dei Mongoli. La seconda impresa, quel-

la che qui ci interessa, diede inizio - dopo la distruzione degli Ismaeliti e del Califfato - alla dinastia dei "sovrani territoriali" (*īl-ḫān*) di Persia, che durerà fino al 1335. Questa seconda impresa fu condotta a termine con quella prudenza e quella feroce logica che, assieme alla opposta virtù di una smisurata audacia, caratterizzarono le campagne dei Mongoli nella loro epoca d'oro.

Appena preso il potere Ḫ^w^uršāh completò alcune piccole conquiste già iniziate da suo padre nel Gīlān, in modo da non lasciarsi nemici alle spalle i quali potessero trattare con i Mongoli per conto loro. Indi annunciò a tutti i sovrani mussulmani, con intenti chiaramente pacifici, il decesso del padre e la sua ascesa al trono. Raccomandò poi, con la medesima intenzione, a tutti gli Ismaeliti di comportarsi da buoni mussulmani, e con ciò ristabilì, almeno a parole, la "copertura", *taqiyya*, stabilita dal nonno. Compiuti questi passi cautelativi iniziò le trattative coi Mongoli, consigliato in questo dal suo perfido astrologo Naṣīru'd-Dīn Ṭūsī. Vediamo ora quale fosse la situazione della Persia in quel momento.

Nel 1237, come si è già accennato, i Mongoli si erano stabilmente impossessati della regione di Eṣfahān e della Ǧazīra, o Alta Mesopotamia; nel 1250 avevano pieno controllo su tutto il Ḫorāsān, il Seistān a sud del medesimo e poi, a nord, del Māzanderān, dell''Irāq-i 'Ağemī e dell'Āẕerbaiğān. A sud, nel Kermān, regnava un *ḫān* dei Qara-qitāy - la stessa stirpe originaria della Manciuria che cinquant'anni prima aveva come suo vassallo lo Ḫ^w^ārezm-šāh - investito dai Mongoli, e nel Fārs e nel Luristān dominavano *ātā-beg* selğūchidi, che si erano prontamente sottomessi alla notizia dell'arrivo di Hülägü in marcia verso Baġdād. Naturalmente, quando qui si parla di "stabile possesso", "pieno controllo" e "pronta sottomissione", si intende la definitiva occupazione ed il totale sfruttamento di regioni attraverso le quali, nei decenni precedenti, i Mongoli erano passati soltanto come un turbine devastatore.

Nel Ḫorāsān, poi, si ha una situazione eccezionale, data dal fatto che il governatore mongolo Ḫintīmūr ed il suo successore Kurkuz cercarono di far ricostruire, o almeno, riparare, alcune città, in modo da risollevare l'economia locale e raccogliere le tasse di cui essi erano responsabili. Ma questa era una eccezione nel panorama di terrore, di miseria e di morte della Persia sottoposta ai primi Mongoli.

Dopo un anno di preparativi Hülägü si era messo lentamente in marcia, nel 1252, verso l'Occidente. Giunse a Samarqand soltanto tre anni più tardi, per ricevere l'atterrito omaggio di tutti i sovrani dell'Īrān. Muḥammad III, invece, persisteva nella speranza di poter resistere. Già da tre anni Gird-kūh e le sue città del Quhistān si erano apprestate a contrastare l'ondata mongola, che non tardò ad abbattersi su di loro. Il generale mongolo Kītūbūqā assalì Gird-kūh ma fallì, nonostante che gli Ismaeliti fossero decimati dalla peste: prese Tūn, nel Quhistān, ed altri centri minori, ma li riperse poco dopo. I Mongoli sapevano ormai che non avrebbero potuto facilmente conquistare le fortezze ismaelite con un attacco frontale, anche perché non disponevano più, come era accaduto con le loro anteriori conquiste, di masse di vinti in precedenti assedi da sacrificare nei fossati dei castelli aggrediti successivamente. Ricorsero, quindi, alle armi psicologiche, tendendo al crollo della resistenza interna: in ciò furono inaspettatamente aiutati dalla leggerezza di Ruknu'd-Dīn, salito di fresco al trono. Pochi mesi dopo la morte del padre egli scrisse una lettera al comandante dell'orda mongola accampata in Hamadān, Yasūr, offrendo la propria sottomissione. Yasūr rispose invitandolo a presentarsi di persona a Hülägü, che dal Ḫorāsān avanzava a lente tappe verso occidente.

Ḫ^w^uršāh gli mandò il fratello Šāhinšāh, mentre Yasūr, coi suoi Mongoli, veniva ad accamparsi nel Rūdbār, probabilmente per saggiare le forze degli Ismaeliti e prevenire qualche loro assalto contro il grosso delle forze mongole, che si stava avvicinando.

Naturalmente gli Ismaeliti, che incombevano sui Mongoli e che non erano stati ancora completamente istupiditi dall'incertezza del loro capo, li assalirono, obbligandoli a ritirarsi. In quel momento giunsero i messi di Hülägü, che aveva già benevolmente accolto Šāhinšāh, con la notizia che il capo mongolo avrebbe dissociato Ḫ^w^uršāh dalle colpe commesse dal padre se avesse smantellato tutte le sue fortezze e fosse venuto a sottomettersi di persona. Seguì un tormentoso mercanteggiamento: Ḫ^w^uršāh offrì di smantellare, entro il periodo di un anno, buona parte delle fortezze del Rūdbār, conservandosi intatte quelle di Alamūt e di Lammasar, a cagione della loro venerabile sacertà. Hülägü, allora, rispose mandando un Mongolo per sovraintendere ai lavori di demolizione per tutto il tempo che Ḫ^w^uršāh sarebbe stato suo ospite

a corte. Questi, intanto, spedì il suo ministro Šamsu'd-Dīn Gīlakī al capo mongolo per ottenere un'altra dilazione del diroccamento, e per raccomandare ai castellani di Girdkūh e del Quhistān di sottomettersi ai Mongoli (quello di Girdkūh, però, non obbedì affatto). Allora Hülägü ordinò a Ḫʷuršāh di presentarsi a lui entro cinque giorni sulle falde del Damavand, a nord di Rayy, altrimenti di mandare suo figlio come ostaggio. Ḫʷuršāh obbedì. Suo figlio era un bimbo di sette anni, e Hülägü sospettò che non fosse realmente il rampollo del capo ismaelita, per cui, con la scusa della tenera età, glielo rimandò indietro, suggerendogli di inviare un altro suo fratello per sostituire Šāhinšāh, ormai da qualche mese presso la corte mongola. Fu mandato il fratello Šīrānšāh con vari dignitari ismaeliti, che trovarono Hülägü ormai a sole tre giornate di marcia dall'Alamūt. Si giunse infine all'*ultimatum*: «... *se Ruknud'-Dīn distruggerà il castello di Maymūndiz e si presenterà di persona al Re verrà accolto con onore e cortesia, giusta il grazioso costume di Sua Maestà. Ma, se egli mancherà di considerare le conseguenze delle sue azioni, Dio solo sa [*ciò che gli capiterà*]!*»[27].

La massima incertezza regnava fra i Grandi Ismaeliti in questi estremi istanti della loro libertà. Ruknu'd-Dīn Ḫʷuršāh, consigliato dai vari dotti mussulmani non ismaeliti, che pensavano, così, di acquistarsi benemerenze presso il padrone di domani, principalmente da Naṣīru'd-Dīn Ṭūsī, suo astrologo, optò per la resa e si consegnò ai Mongoli con la famiglia, i servitori ed il tesoro, che Hülägü distribuì in gran parte fra le sue truppe: era il primo anniversario dell'assassinio di Muḥammad III. Nonostante la sua immensa forza Hülägü era avveduto ed agiva secondo l'atavica cautela di una razza di cacciatori e di allevatori, sopravvissuta per migliaia di inverni grazie all'economia delle forze ed alla prudenza nell'azione: restavano troppi castelli ismaeliti ancora in piedi, troppi *fidā'ī* in giro per le terre persiane. Era inutile perdere anche uno solo dei suoi guerrieri per la fretta di ottenere risultati. Di conseguenza Hülägü tenne con sé vivo e quasi libero l'avventato Ruknu'd-Dīn, assecondandolo in tutti i suoi capricci, finché gli fu utile (gli altri dignitari ismaeliti, che gli erano stati mandati con le precedenti ambascerie, li aveva già fatti segretamente scannare).

Mentre Ṭūsī e gli altri studiosi che si trovavano all'Alamūt si dissociavano rapidamente da Ruknu'd-Dīn, passando al servizio dei

Mongoli, costui indulgeva alle sue velleità: avendo ricevuto da Hülägü il dono di cento cammelle bactriane chiese ed ottenne altri trenta maschi della stessa specie, per il divertimento di vederli combattere per le femmine. Poi si invaghì di una ragazza mongola, più probabilmente di una turca di bassa estrazione (così Ǧuwaynī, p. 274)[28], e Hülägü gliela fece avere. Per qualche tempo trascorse così una vita apparentemente spensierata alla corte mongola: lo scotto che doveva pagare a Hülägü era, però, la resa delle fortezze ismaelite ancora indipendenti, ed egli fece il possibile per convincere i loro comandanti a cedere. Lammasar e Girdkūh, cadute ormai tutte le altre piazzaforti in mano mongola, continuarono a resistere, la prima per un anno, la seconda per parecchio tempo ancora. Ǧuwaynī narra che Ḫʷuršāh, mentre ufficialmente ordinava ai comandanti di arrendersi, segretamente faceva loro pervenire l'ordine contrario. Alla fine, quando i Mongoli si resero conto che la sua autorità presso gli Ismaeliti recalcitranti era ormai nulla e che il grosso del lavoro, grazie alla sua collaborazione, ormai era fatto, se lo tolsero di torno e gli permisero di compiere il richiesto viaggio in Mongolia per presentarsi al *qaġān* Mönkä.

Mentre partiva per questo viaggio senza ritorno e, entrando nel Ḫorāsān, cercava ancora di convincere le residue guarnigioni ismaelite ad arrendersi, la sua famiglia veniva passata a fil di spada a Qazwīn, dove era stata alloggiata dopo la caduta dell'Alamūt. Non sappiamo esattamente fino a dove Ruknu'd-Dīn sia giunto, nel suo viaggio in Transoxiana: secondo alcuni arrivò a Qaraqorum, dove Mönkä non lo volle neppure vedere, trovando inutile che si fosse compiuto un viaggio così lungo quando, come disse, «*le nostre leggi sono ben conosciute: prima procuri Ruknu'd-Dīn la distruzione di tutti i castelli restanti, poi venga pure a presentare i suoi omaggi!*». Dopo di ciò, secondo i principali storici di questo periodo, durante il viaggio di ritorno, al passaggio della catena degli Ḫangay, nella zona di Tī'āb (- ?, o Tanġāb), Ḫʷuršāh fu allontanato, col pretesto di una festa che i Mongoli volevano dare in suo onore, dalla colonna, e quindi: «... *ciò che i suoi padri e nonni avevano fatto alla gente di Dio essi (i Mongoli) fecero assaporare a lui. I suoi seguaci, dopo essere stati ridotti polpa a furia di calci, furono passati a fil di spada, e di lui e della sua stirpe non rimase traccia; egli ed i suoi parenti e congiunti divennero favole da veglia sulle labbra della gente...*»[29].

Contemporaneamente gli Ismaeliti che, dopo la resa dei castelli, erano stati suddivisi fra i vari reparti mongoli, furono ammazzati dai nuovi camerati. In una sola occasione ne furono massacrati 80.000 dal governatore mongolo del Ḫorāsān, Ūtākūǧīnā. Così fu dappertutto: dove gli Ismaeliti non furono totalmente eliminati fu perché, trattandosi di donne e bambini, essi furono venduti come schiavi. La vendetta dei mussulmani di Persia, sunniti o šī'iti che fossero, tramite la spietata mano dei Mongoli, fu completa.

La tappa seguente fu Baġdād, dove regnava con un'ombra di potere il califfo al-Musta'ṣim. Per consiglio di Naṣīru'd-Dīn Hülägü rispettò, nella sua marcia verso il sud, i santuari šī'iti dell''Irāq, e, seguendo i medesimi consigli, decise la distruzione del simbolo vivente dell'unità del mondo sunnita, cioè del califfo. Costui, dopo una debole resistenza, indotto alla resa dal solito Naṣīru'd-Dīn, mandatogli da Hülägü per convincerlo, fu assieme ai suoi familiari ravvolto in tappeti e bastonato a morte. Questo poiché le credenze magico-religiose dei Mongoli vietavano loro di spargere il sangue di sovrani regnanti. La città che era stata capitale di un immenso impero e faro di cultura per tutto il mondo mussulmano fu orrendamente saccheggiata e data alle fiamme (10 febbraio 1258/652). I suoi cittadini furono uccisi, a quanto narrano gli storici contemporanei, a centinaia di migliaia; la regione ove sorgeva fu devastata, per cui disparve fra massacri e distruzioni la plurimillenaria ricchezza naturale dell''Irāq, risalente all'antica Babilonia, dovuta all'ininterrotta cura dei canali che la irrigavano. Con tutto ciò la distruzione di Baġdād non raggiunse la misura totale delle devastazioni compiute una generazione prima da Ğengīz, sia perché i Mongoli rispettavano ora le vite dei moltissimi Cristiani che abitavano la città, dato che fra di loro vi erano intere tribù cristiano-nestoriane, come gli Öngüt, sia perché Hülägü pensò in un primo tempo di farne la sua capitale. Può darsi anche che, sulla decisione di Hülägü di non annientare totalmente la capitale del califfato, abbiano pure influito le preghiere di Börke, figlio di Ğöči, figlio di Ğengīz-ḫān, capo dell'Orda d'Oro (1257-1267) nella Russia meridionale, primo sovrano mongolo convertito all'Islām. In ogni caso costui non perdonò mai al cugino di aver distrutto il centro spirituale del califfato: da allora ebbe inizio la sua alleanza con Baybars contro Hülägü. Baybars sconfisse di lì a poco (1260/658) i Mongoli a 'Ayn

Ǧālūt, in Palestina, salvando l'Egitto da una sicura devastazione, mentre Börke attaccava nel Caucaso Hülägü, nominato da poco *īl-ḫān* (turco: "sovrano regionale") dell'Īrān e dei territori contermini dal nuovo *qaġān* Qūbilai (1260), il conquistatore della Cina suo fratello.

Note:

1. v. Ṭūsī, *Rawḍatu't-Taslīm*, ed. Ivanow, Bombay 1950, p. 66.
2. Ǧuwaynī, *Ta'rīḫ-i Ǧehān-gošāy*, London 1912-17, pp. 241-243.
3. Ibnu'l-Aṯīr, *al-Kāmil fīt-Ta'rīḫ*, anni 597, 600.
4. v. E. Rossi, *Pehlevanlarī selavatlamaq (Sugli usi della lotta fra i Turchi)*, in *Rocznik Orientalistyczny*, Kraków, XVII, 1953, pp. 25-28; K. Kazemaini & Samuel S. Babayan, *Zoorkhaneb or Gymnasyum, Iranian Ancient Athletic Exercices*, Tehran 1964.
5. M. van Berchem, *Baghdad Talismantor*, in *Archaeologische Reise im Euphrat- und Tigrisgebiet*, Berlin 1911, I, 34; Hodgson, pp. 222-23.
6. Ǧuwaynī, pp. 241-44.
7. Così riferisce Defrémery da Ḏahabī, *J. A.*, 1955, 39; Hodgson, p. 219.
8. Muḥammad Nasawī, *Histoire de Jalāl ad-Dīn Mankoubirtī*, trad. O. Houdas, Paris 1895, p. 23.
9. Ǧuwaynī, p. 248.
10. Ǧuwaynī, p. 249.
11. R. Grousset, *L'Empire des Steppes*, Paris 1952, p. 303 ss.
12. R. Grousset, *Histoire des Croisades*, III, p. 230 ss.
13. Hodgson, p. 234 ss.
14. Ǧuwaynī, pp. 249-63.
15. Mohammed en-Nesawi, *Histoire du Sultan Djelal ed-Din Mankobirti*, ed. O. Houdas, Paris 1891; trad. franc., Paris 1895, p. 119; Hodgson, p. 251.
16. *idem*, pp. 220-3. L'episodio è riassunto presso B. Lewis, *The Assassins*, pp. 84-6. Una traduzione persiana è quella del prof. Moǧtabā Mīnovī, *Ṣīraṭ-e Ǧelāloddīn*, Tehrān 1965, ove l'episodio è narrato alle pp. 163-6.
17. Nasawī, *ibidem*.
18. v. Hodgson, p. 252.
19. Nasawī, *Histoire*, p. 327.
20. *idem*, *Histoire*, 358-9 (testo arabo 214, 5).
21. Minhāǧ-i Sirāǧ, *Ṭabaqāt-i Nāṣirī*; ed. W. N. Lees, Calcutta 1864; traduzione ingl. H.G. Raverty, London 1873-81, vol. II, pp. 1212-14.
22. Rašidu'd-Dīn, p. 181; Lewis, p. 87; Hodgson, p. 257.

23. *op. cit.*, pp. 254-5.
24. Ǧuwaynī, pp. 249-53.
25. Ǧuwaynī, pp. 253-6.
26. Hodgson, p. 262.
27. Ǧuwaynī, p. 265.
28. v. le note di Lewis, *op. cit.*, p. 155, n. 36, a tale riguardo.
29. Ǧuwaynī, p. 277.

La da'wa *indiana e yemenita - Conclusione*

E così fra incendi, massacri e distruzioni apocalittiche perirono assieme i due poteri antagonisti, il Califfato e l'Ordine degli Ismaeliti, ad opera di una forza sconosciuta e selvaggia emersa dalle ignote profondità dell'Asia Estrema, che ai contemporanei dovette sembrare il torrente distruttore delle genti di Gog e Magog annunciatore della fine del mondo. Il nerbo dell'Ismaelismo persiano fu spezzato per sempre. Nell'immensa desolazione in cui l'Īrān vegetò per lungo tempo, dopo la tempesta mongola, le forze di entusiasmo popolare, sempre vivissime in quella terra, non trovarono più una realtà politica e militare attraverso la quale affermarsi, perché in tale realtà si incarnarono sempre, per almeno altri due secoli e mezzo, entità politiche estranee allo spirito ed al destino nazionale persiano. Così, al tramonto degli *īl-ḫān* mongoli, appare - erede delle fortune ǧenǧīzḫānidi - Tīmūr-i lang, il nostro Tamerlano, che crea un impero mussulmano persiano sì, di coltura, ma turco di sostanza e con il suo centro a Samarqand, cioè in una regione ormai profondamente turchizzata. Egualmente eccentriche e turco-nomadi furono le successive effimere dinastie dei Qara- e degli Āq-qoyūnlū: bisogna giungere al XV-XVI secolo per ritrovare in Īrān una forza politico-religiosa nella quale si incorpori quell'entusiasmo religioso-popolare e quella vocazione gnostico-metafisica che sembrano essere i caratteri più autentici del genio peculiare del popolo persiano. Sarà la dinastia šī'ita duodecimana dei Ṣafavidi, nata da un pacifico ordine religioso, di connotazione originaria genericamente gnostica, piuttosto che šī'ita, a compiere paradossalmente la conversione di tutto l'Īrān ad una sola fede, e, allo stesso tempo, ad unificarlo politicamente servendosi, ancor più paradossalmente, di una forza

militare etnicamente turca. Con la teocrazia dei Ṣafavidi, dal Minorskij comparata al governo del Dalai Lama nel Tibet, per un certo tempo si compie - sia pure limitatamente alla Persia ed alle sue dipendenze caucasiche ed afgane - il sogno politico-religioso che fu degli Ismaeliti. Alcuni *šayḫ* ṣafavidi, quali Ǧunayd (1447-56) e *šaḫ* Ismāʿīl (1499-1524), suo nipote, giunsero a farsi chiamare in tutte lettere "Dio"!

A prescindere da queste considerazioni, quale fu il destino dell'Ismaelismo orientale, del quale ci siamo qui occupati? Politicamente, a parte il tentativo di riprendere l'Alamūt, riuscito per un anno nel 1275, in alleanza con un discendente dello Ḫʷārezm-šāh, i sopravvissuti Ismaeliti uscirono totalmente di scena e dovettero vivere sotto una strettissima *taqiyya* più o meno fino alla metà del secolo scorso. Dopo una fugace ripresa alla fine del quindicesimo secolo, nota come "il risveglio di Anjudān", dal nome del centro ove risiedeva il loro *imām*, essi si divisero nei due rami dinastici dei Muḥammad-šāhī e dei Qāsim-šāhī, il primo dei quali estinto alla fine del sec. XVII ma con circa 4000 seguaci ancora esistenti nella zona di Maṣyāf (o Maṣyād) in Siria. Il "risveglio" al quale si accenna approfittò evidentemente dell'atmosfera šīʿita che si andava diffondendo in Persia, in concomitanza all affermarsi dei Ṣafavidi, il trionfo dei quali, però, significò la vittoria definitiva della *šīʿa* duodecimana, organizzatasi successivamente in Persia secondo un modello "clericale" che non ha riscontro in nessun altro paese islamico: bisogna addirittura pensare ai *mōbad* e *hērbad* zoroastriani dell'epoca sāsānide per immaginare qualcosa di simile.

Se la *taqiyya* degli Ismaeliti fu, date le circostanze, molto stretta, specialmente nei primi tempi o durante l'emergenza di forze politiche particolarmente intolleranti, come durante la dominazione di Tamerlano, sunnita di rigida osservanza, ancora più severa fu la segretezza che circondò la persona dell'*imām*. Delle biografie e delle date esatte di vita e di morte dei vari *imām* successivi alla caduta dell'Alamūt, in pratica per i cinque secoli e mezzo che separano tale evento dall'assassinio dell'*imām* Šāh Ḫalīlu'l-lāh in Yazd, nel 1817, siamo frammentariamente informati dai riferimenti storici di alcune opere scritte durante la successiva diaspora ismaelita, come il *Dīwān* di Ḫākī Ḫorāsānī[1] eccetera.

Abbiamo nomi e null'altro. A quanto pare tutta la genealogia e le biografie dei singoli personaggi furono distrutte durante un attacco che i Balūči fecero al 46° *imām*, Ḥasan-ʿAlī Šāh, mentre costui si trovava in India, nel Sindh, durante il quale tutte le proprietà dell'*imām* furono saccheggiate e date alle fiamme[2]. Di tanto in tanto emergono nella storia spirituale della Persia alcune personalità enigmatiche, alle quali si attribuisce la qualità di *imām* ismaelita. Una di queste fu il misterioso maestro ed iniziatore del grande poeta mistico *mawlā-nā* (cioè "Nostro Signore") Ǧalālu'd-Dīn Rūmī, Šamsu'd-Dīn di Tabrīz, supposto figlio di Ḥasan III, detto anche Šams-i Tabrīzī, "Sole di Tabrīz", ucciso durante una sommossa in detta città nel 1247. Di Šams-i Tabrīzī non sappiamo praticamente nulla, salvo che ebbe un'influenza incalcolabile sulla formazione dell'allievo, che firmò tutte le poesie del proprio *Dīwān* col suo nome. La fondazione, da parte di Ǧalālu'd-Dīn, della *ṭarīqa* nota in Turchia col nome di *mevleviyyè* (da *mawlā-nā*), conosciuta in Europa come quella dei "*derviches tournants*", dalle danze in circolo mediante le quali raggiungevano un primo stadio dell'estasi, può essere considerata, nel quadro più ampio del Ṣūfīsmo, come un innesto dell'esperienza mistica persiana nella religiosità popolare anatolica, in quei tempi fortemente imbevuta di šīʿismo. Perché fu proprio nel Ṣūfīsmo che l'impulso mistico-esoterico ismaelita sopravvisse alla rovina politico-militare dell'Ordine, sì da permeare in pratica tutta la vita religiosa persiana sino ai giorni nostri. Quell'aspetto innegabilmente gnostico che caratterizza l'*Islām* in Persia, anche nei tempi precedenti ai Ṣafavidi, quando la maggior parte dei Persiani seguiva la *sunna*, reca un'inconfondibile impronta ismaelita: del resto anche fuori della Persia si hanno opere sunnite in arabo, come le *Futūḥāt al-Makkiyya* del murciano Ibn ʿArabi, in cui il "sapore" ismaelita è fortemente avvertibile (v., in particolare, *Futūḥ* 23). Si giunge al punto che frequentemente, per molte opere, è difficile discernere se si tratta di opere ismaelite fortemente caratterizzate in senso ṣūfīco o viceversa[3].

E così come un'opera del genere del *Golšān-i Rāz* (*Il Roseto del Mistero*), dell'ismaelita Šabestārī, può essere accettata come esperienza valida anche in circoli non ismaeliti, così pure si hanno Ismaeliti che considerano quali loro autorità poeti mistici addirittura sunniti, come Farīdu'd-Dīn ʿAṭṭār eccetera. La ragione di questo feno-

meno è che, *cessando l'Ismaelismo di essere un impegno politico-religioso sulla scena esteriore, esso divenne un orientamento puramente interiore*, una vocazione trascendente, in una certa misura, dati e fatti. L'Ismaelismo, nei secoli successivi alla distruzione della sua forza politica, si trasformò in una religione soterica personale. È caratteristico il fatto che, man mano si procede nei secoli, vediamo svanire nelle opere di dottrina l'astrusa gerarchia degli *ḥudūd*, tanto interessante dal punto di vista metafisico, mentre si accentua il problema del risveglio entro se stesso, se così si può dire, del grado di *ḥuǧǧa*, la "Garanzia" della Guida Divina, *ta'yyid*, "il Salmān del proprio essere".

Allorché giungiamo al XIX secolo l'*imām* ismaelita in Persia riacquista, per un insieme di circostanze politiche indipendenti dalle sue aspirazioni, un'importanza politica locale. Si è accennato dianzi all'*imām Šāh* Ḫalīlu'l-lāh, «*santo individuo venerato come un dio dai suoi seguaci, che gli attribuiscono il dono di far miracoli... e frequentemente lo abbelliscono del pomposo titolo di Califfo*», secondo quanto ci informa il console di Francia in Aleppo che, nel 1811, compì un viaggio in Persia e, chiedendo se per caso ci fossero ancora Ismaeliti, ebbe la sorpresa di trovarne a Kahk, vicino alla città santa di Qumm, a metà strada fra Tehrān ed Eṣfahān. Questa "santa persona", per visitare la quale venivano pellegrinaggi sino dall'India, fu ammazzata, come si è detto, durante una rivolta contro il governatore di Yazd nel 1817. A suo figlio lo *Šāh* di Persia Fatḥ 'Alī concesse, nel 1834/1250, il titolo nobiliare, dal suono vagamente burocratico in quei tempi, di *Āġā Ḫān*: lo fece anche governatore della provincia di Kermān e gli concesse la mano di una delle sue numerose figlie (Fatḥ 'Alī Šāh ebbe circa 700 donne, fra mogli e concubine, ed un numero corrispondente di discendenti). Morto lo *Šāh*, rivolte contro il governo qāǧāro ed intrighi politici consigliarono il primo *Āġā Ḫān* di abbandonare la Persia, nel 1842, e di emigrare in India, dove le varie comunità ismaelite, impiantate al tempo di Muḥammad III dai maestri Nūr Satgūr e Nūr Turk ai quali si è accennato, si erano silenziosamente ed incessantemente sviluppate assorbendo le precedenti sette qarmāṭe e quelle nate dalla *da'wa* di al-Mustanṣir bi'l-lāh. In seguito ad un complicato processo giudiziario, sorto dal rifiuto di pagare la decima all'*Āġā Ḫān* da parte di alcuni Ismaeliti, il *Chief Justice* di Bombay, Sir Joseph Arnould, riconobbe nel 1866 (12 novembre) all'*Āġā Ḫān* la discendenza

diretta dai sovrani dell'Alamūt e, quindi, la pratica sovranità sugli Ismaeliti nizārī dell'Impero Indiano, e dunque di tutto l'Impero Britannico.

L'*Āġā Ḫān* si stabilì a Bombay, dove morì nel 1881/1299, seguito quattro anni più tardi da suo figlio, che lasciò erede il figlio nato nel 1877/1294, il ben noto *Sir Sulṭān* Muḥammad, terzo portatore del titolo di *Āġā Ḫān*, morto qualche anno fa, al quale successe il nipote, S. A. *Sir Sulṭān* Karīm, attuale *Āġā Ḫān*. La comunità ismaelita indiana, profondamente induizzata, e per la simbiosi secolare con l'ambiente assimilatore indù, e per la necessità, frequente nei secoli scorsi, di adottare una *taqiyya* (nelle regioni mussulmane, sunnita o šī'ita duodecimana, ma più frequentemente, in quelle indù, viṣṇuita *bhakta* o *kabīrpanthī*), è divisa in varie sette, la maggiore delle quali, assommante a circa 300 mila individui, riconosce l'autorità imāmita dell'*Āġā Ḫān*, accettata del resto dagli antichi fedeli del Kermān e del Ḫorāsān, da numerose fazioni semisconosciute di Ismaeliti indigeni dell'Asia Centrale Sovietica, dell'Alto Oxo (Badaḫšān e Šuġnān, dove vivono i devoti di Nāṣir-i Ḫosrow, considerato dagli Afgani circostanti un santo sunnita, la cui tomba è pertanto, da secoli, meta di "ortodossi" pellegrinaggi!), in Siria (circa 18.000), in Arabia, in Egitto e nelle antiche colonie dell'Impero Britannico, specialmente in Africa Orientale, dove hanno, o meglio avevano, sede numerose e fiorenti colonie indiane, attualmente perseguitate dal forsennato razzismo negro. La sezione indiana degli Ismaeliti costituisce attualmente una comunità, formata quasi totalmente da commercianti, ricca, feconda di iniziative benefiche e assai moderna: ciò è dovuto in gran parte alla occidentalizzazione subita dagli ultimi due *Āġā Ḫān*. A parte una minuscola setta di *Muḥammad-šāhī*, il cui ultimo *imām* sembra essere stato *Šāh* Ṭāhir Dekkhanī, andato in India attorno al 1520[4], la massa dei Nizāri indiani, detti *khoǧa* (dal persiano *Ḫ*ʷ*āǧah*, signore, maestro), appartiene alla setta *satpanth*, "retta via", nella quale tipiche idee ed atti cultuali indù convivono tranquillamente accanto alle dottrine più "ortodossamente" ismaelite. Pertanto, come si è già accennato, 'Alī è diventato per i pii *khoǧa* la decima incarnazione (*avatāra*) di Viṣṇu, che secondo loro, differentemente dagli altri viṣṇuiti, è l'ultima di tale divinità, simbolo del principio vitale animatore dell'Universo e conservatore del Creato, di contro a Hara-Śiva, il Distruttore, e

Brahmā, il Creatore, secondo gli Ismaeliti simbolo dell'elemento fondamentale del mondo, Tej (sanscrito *tejas*, luce, splendore).

Va ricordato, per chiarire le idee, che i *khoğa* (derivati da una casta di nome *lohana*) non seguono tutti l'*Āġā Ḫān*, come pure vi sono nizārī indiani che non sono *khoğa*. Alcuni di questi, stabiliti principalmente a Bombay, nel Panğāb e, fino a qualche tempo fa, Zanzībar, si professano duodecimani, sunniti, indipendenti ecc. Ciò è dovuto al fatto che gli antenati di molti di loro, per sfuggire alle persecuzioni religiose, dovettero fingere, per il principio della *taqiyya*, di seguire altre religioni, che poi finirono per adottare davvero. Esistono anche *khoğa* "riformisti", proprio in base al modernismo ostentato dagli ultimi *Āġā Ḫān*: costoro, nel 1927, inviarono all'*Āġā Ḫān* una petizione, chiedendogli che cessasse di rivendicare per sé onori divini, di accettare doni e decime (fra gli altri la famosa "pesatura in oro") eccetera.

La maggior parte dei libri di tale setta, tenuti segreti fino a non molti anni fa, è redatta in numerose lingue indiane, specialmente in sindhi, gujrati, kacch e marathi.

Oltre ai nizārī in India esistono circa 200.000 ismaeliti settari di al-Musta'lī (fratello di Nizār, come già si è detto), il cui ultimo *imām* visibile fu il califfo fāṭimide al-Āmir e il cui *imām* invisibile è aṭ-Ṭayyib, suo figlio, la cui venuta è messianicamente attesa. Caduti i Fāṭimidi come potenza politica e ritornato l'Egitto sotto il Saladino al sunnismo, gli Ismaeliti del ramo musta'lī si stabilirono nello Yemen, da allora residenza del *dā'ī muṭlaq*, "propagatore supremo", grado comparabile a quello di *ḥuğğa* nella *da'wa* persiana. Dallo Yemen partirono numerosi missionari per l'India, che, sin dal secolo XII/VI, vi diffusero le loro idee e fecero proseliti, specialmente nel Gujrāt fra gli appartenenti alla casta dei commercianti, detti in lingua locale *bohora*, termine col quale attualmente si indicano gli Ismaeliti di quella fede. La comunità bohora crebbe in modo tale che, al principio del secolo XVII/XI, il supremo capo della setta lasciò lo Yemen e si stabilì in Aḥmadābād, capitale del Gujrāt. Nella medesima epoca, alla morte del ventiseiesimo *dā'ī muṭlaq*, i musta'lī si divisero in due sette per questioni successorie: una parte, formata da quasi tutti gli Indiani, elesse quale *dā'ī muṭlaq* il *mullā-ği ṣāḥib* Dāwūd, che più tardi si andò a stabilire a Bombay; l'altra, formata da quasi tutti gli Yemeniti, elesse un altro candidato, Sulaymān, che si stabilì nello Yemen, ove i suoi

successori restarono fino al 1936/1355, quando, alla morte del quarantacinquesimo *dā'ī* di quella linea, il neo-eletto Ġulām Ḥusayn preferì anche lui stabilirsi a Bombay.

Anche in questa setta ismaelita il fenomeno della *taqiyya* mantenuta per generazioni finì per alienare notevoli gruppi alla setta, che, poco alla volta, diventarono sinceri sunniti. Attualmente una ventata di modernismo occidentalizzante ha indebolito l'autorità teocratica del *dā'ī muṭlaq* presso alcune fazioni, divenute dissidenti. Un fenomeno interessante che questi Bohora compartiscono con alcune popolazioni indù convertite al Cristianesimo è il mantenimento severo delle interdizioni castali: da qualche tempo, però, si osservano connubi "misti" fra Ismaeliti di questa setta indiani e yemeniti.

Lo Yemen rappresenta un'area periferica isolata e, quindi, molto conservatrice, come per altri motivi il Badaḫšān-Čitral-Pamīr: in tale zona sono conservate moltissime opere di teologia, metafisica, filosofia e teosofia, alcune delle quali provenute in tempo antico dalla Siria e dalla Persia. L'Ivanow, nella sua *Ismaili Literature*, già citata, menziona ben 260 titoli, alcuni dei quali relativi ad opere esoteriche. Ma certamente ve ne sono molte di più, in particolare opere ancor oggi tenute segrete, come fino a qualche tempo fa quelle nizārī dell'India. Alcuni di questi lavori yemeniti - attualmente alla Biblioteca Ambrosiana, dove furono depositati nel 1903 da un mercante italiano di nome Caprotti, che li aveva acquistati a Ṣan'ā' - sono perfino redatti in cifra[5].

Il periodo yemenita è caratterizzato non tanto dalla propaganda (che poi attecchì soprattutto in India), quanto da un profondo ripensamento di tutte le scienze filosofiche secondo l'angolazione ismaelita: ciò condusse alla compilazione di poderose *Summae* delle quali furono frequentemente autori gli stessi *dā'ī*. Oltre a queste grandi opere, che avevano il compito di provvedere i fedeli di una visione generale del mondo, i *dā'ī* precisarono la disciplina dell'arcano in un insieme di compendi che si situano a metà strada fra l'esposizione exoterica e la meditazione esoterica. I principali *dā'ī* yemeniti, noti per il titolo di *Sayyid-nā*, "nostro signore", sono a questo riguardo i cinque seguenti:

il 2° *Sayyid-nā* Ibrāhīm b. al Ḥusayn al-Ḥāmidī, morto a Ṣan'ā' nel 1162/557, autore del *Kanz al-walad*, o *Ḫazīnat al-'ulūm wa'l-fa-*

wā'id, diviso in quattordici *bāb*, che - secondo l'*Ismaili Literature* dell'Ivanow - è «*una delle opere esoteriche più segrete*»;

il 3° *Sayyid-nā* Ḥatīm b. Ibrāhīm al-Ḥāmidī (figlio del precedente), morto nel 1199/596. Fu autore dell'*aš-Šumūs az-Ẓāhira*, «*ampia opera di teosofia, uno dei compendi più segreti della filosofia esoterica dell'Ismaelismo*»;

il 5° Sayyid-nā 'Alī b. Muḥammad b. al-Walīd, morto nel 1115/512, autore di una ventina di opere fra le quali il monumentale *Dāmiğ al-Bāṭil wa ḥatf al-munāḍil*, che è una refutazione (di circa 1250 pagine di grande formato) del celebre *al-Mustaẓhirī* (*Kitāb Faḍā'iḥ al-Bāṭiniyya wa Faḍā'il al-Mustaẓhiriyya*) di al-Ġazzālī contro gli Ismaeliti ed i Bāṭinī in generale;

l'8°, Sayyid-nā Ḥusayn, b. 'Alī b. Muḥammad b. al-Walīd, morto nel 1268/667, autore di varie opere, quattro delle quali sono esposizioni della teosofia ismaelita, molto importanti per l'abbondanza delle citazioni di autori e di opere precedenti; particolare valore ha la sua *risāla*, "epistola", di circa cinquanta pagine, dal titolo, molto comune nella letteratura teosofico-filosofica mussulmana, di *al-Mabda'wa'l-Ma'ād*, *L'Origine e il Ritorno*, opera di cosmogonia ed escatologia della quale abbiamo dato notizia nel capitolo *Vigilia dell'occultamento: il* ta'līm *fāṭimide*. In questa si tratta del "dramma in cielo" per cui la terza Intelligenza o Arcangelo, lo Ādam Rūḥānī (Adamo Spirituale), decadde al rango di decima gerarchia e, ripresosi, divenne il Demiurgo del mondo materiale per poter riconquistare, con l'aiuto delle "membra" del suo Pleroma, l'altezza perduta[6].

il 19° Sayyid-nā Idrīs 'Imādu'd-Dīn, morto nel 1468/872, autore di una ventina di opere di teosofia, storia della setta, controversie eccetera, e infine del considerevole *Zahru'l-Ma'ānī*, che è un compendio completo, in 21 *bāb*, di tutta la teosofia ismaelita. A lui si deve pure la *Nuzhat al-Afkār wa Rawḍat al Aḫbār*, che è la storia della comunità ismaelita nello Yemen a partire dall'epoca dell'instaurazione del primo *dā'ī* regolare, Ḏu'ayb (m. 1151/546): l'Ivanow osserva[7] come detta opera contenga anche riferimenti preziosi allo sviluppo incipiente della comunità Bohora in India ed informazioni sulle relazioni culturali e religiose fra l'Arabia Meridionale e l'India. Bisognerà giungere al *Mağmū' ar-Rasā'il as-sitt*, *La Raccolta di Sei Epistole*, di Ḫawğ b. Malik di Kapadwanğ, morto circa nel 1612, per conoscere

più da vicino e dettagliatamente la storia della comunità ismaelita "occidentale" in India e le ragioni dello scisma fra Dāwūdī e Sulaymānī, del quale si è parlato più sopra.

In generale si osserva che la tradizione musta'lī (yemenita, sulaymānī-dāwūdī, bohora eccetera) è molto più consequentemente vincolata alle origini gnostico-islamiche della setta, mentre i Bohora ed i Sat-panthī, cioè i Nizārī indiani, hanno più profondamente subito il corrosivo influsso ambientale, sin dalla antica fase che possiamo denominare wāqifa-qarmaṭa, allorché gli ismaeliti ed i qarmaṭī provenienti dal Golfo Persico si andarono a rifugiare nel Sindh settentrionale. La successiva ondata, dovuta al riflusso ismaelita dalla Persia all'India susseguente alla catastrofe mongola, non cancellò la forte coloritura indù che la setta aveva ricevuto nella sua nuova patria. In realtà i Khoğa ed i Sat-panthī riconoscono come veri fondatori della loro religione un insieme di Maestri, Vecchi, detti *Pīr* alla persiana, e non tanto gli antenati veri o supposti dell'*Āğā Ḫān:* i Sat-panthī, addirittura, cessarono di riconoscere gli *Imām* a partire dal nostro secolo XVI, mantenendosi sotto l'autorità dei loro vari *kākā*, *pīr*, *bāwā* eccetera[8].

La letteratura di queste due sotto-sette, si è accennato, è piuttosto aberrante dal punto di vista ismaelita, per non dire islamico, dato il forte sincretismo con teorie indù e l'adozione di pratiche religiose e cultuali proprie all'ambiente indiano ed alle caste di provenienza dei fedeli. Se non fosse troppo audace il paragone si potrebbe affermare che la fisionomia generale del loro mondo di pensiero richiama alla memoria quello dei primi Sikh, allorché i loro *guru* non si erano totalmente distaccati dall'ambiente islamizzante *kabīr-panthī*!

Volendo formulare un giudizio di valore sul fenomeno ismaelita in generale e prescindendo da quanto già si è accennato nel corso del presente lavoro circa la sua "induzione" determinante nel processo di formazione delle varie correnti mistiche ṣūfī e non ṣūfī della Persia e dell'Anatolia, non si può fare a meno di appropriarci delle osservazioni formulate dal Corbin in molte sue opere, in particolare nella già citata *Trilogie Ismaélienne* (p. 137 ss.). In sintesi si tratta di questo: la gnosi ismaelita si differenzia, assieme a quella manichea, da quella classica nel senso che, pur essendo anche per essa l'uomo uno straniero o un esiliato (*ġarīb*) nel mondo, dimensione che gli è fondamental-

mente ostile, purtuttavia questo mondo è la dimensione nella quale egli riconquista la propria libertà e l'altezza perduta. Inoltre, mentre il Demiurgo dello gnosticismo classico è un Dio inferiore e malvagio, quello dell'Ismaelismo - come quello manicheo - è un Essere di Luce, l'Adamo Spirituale, che organizza questa macchina difensiva per liberare le particole di Luce inghiottite dalle potenze malvagie in seguito alla catastrofe iniziale[9].

La positività dell'Ismaelismo è, però, ben più energica di quella che si può attribuire al Manicheismo, ove l'irruzione delle tenebre è considerata opera di una potenza malvagia esteriore e praticamente irriducibile, nonostante la soluzione finale del *bólos*. Nell'Ismaelismo tale irruzione si produce entro le potenze stesse del Pleroma, in una forma, diremmo, "provvidenziale", giacché permette all'Angelo dell'Umanità di riportare la vittoria su sé medesimo, combattendo nella dimensione terrestre: si ha, in pratica, una ripetizione dell'antico motivo iranico delle anime umane che scelgono di scendere sulla terra per lottare assieme al loro Arcangelo, il quale, per il *Bundahišn*, nel passo da noi già citato (III, 24) è Ōhrmazd, e per i documenti manichei assume le fattezze di Mihryazd, il "venerabile" (*yazata*) Mithra, l'ebraico-cristiano Michele. Le anime umane, d'altra parte, ravvisano in questo Arcangelo il proprio Sé spirituale, che attraverso di loro salva se stesso e si reintegra al proprio principio: la consumazione del tempo redimendo, la "eternità ritardata" generata dalla caduta dell'Ādam Rūḥānī dalla terza alla decima gerarchia conferisce il senso alla vita ed è il significato di tutta la storia[10].

Questa omogeneità di destino fra gli uomini ed il Demiurgo, posta in rilievo da Abū Ya'qūb Seğestānī nel *Libro delle Fonti* (*Kitāb al-Yanābī'*, 38/173),[11] commentando il *Vangelo secondo Matteo,* è uno dei caratteri più positivi e "trionfali" dell'Ismaelismo, quello in cui si percepisce una risonanza, sia pure attraverso motivi cristiano-islamici di conio "semitico", di una concezione eroica e cavalleresca del mondo divino che fu dell'antico Īrān mazdeo. La proiezione di questo motivo nella storia contingente degli uomini sotto le specie di Resurrezione delle Resurrezioni esprime l'aspirazione verso una epifania totale della Luce entro il mondo concreto della sostanza, quello che è lo scenario della vita umana dominata dall'angustia e dalla tenebra. Proprio per questa aspirazione di fondo l'Ismaelismo, pur essendosi

sempre ricollegato ad una radice arabo-islamica, ha rappresentato la prima riapparizione, sia spirituale che storico-statale, dell'Iranismo nella storia, dopo la caduta dei Sāsānidi e la decadenza del Mazdeismo in Persia. Ciò gli è stato sempre riconosciuto dagli storiografi e dagli eresiologhi mussulmani, che sono giunti a ravvisare in tale movimento una specie di congiura anti-araba ed anti-islamica iniziata dal cripto-zoroastriano al-Qaddāḥ.

In effetti, anche facendo ogni possibile critica a tale opinione, non si può non riconoscere nell'Ismaelismo una prima creazione originale dello spirito persiano dopo la vittoria dell'*Islām*. Ma fra le molte componenti mistico-religiose della resurrezione nazionale dell'Īrān storico sotto la dinastia dei Ṣafavidi vi è un certo impulso entusiastico-guerriero che trae i suoi motivi fondamentali dal sopito Ismaelismo, come del resto non sarebbe azzardato riconoscere questo stesso impulso nelle forme della stessa fede imāmita che è attualmente religione di stato nella Persia moderna.

Note:

1. ed. da W. Ivanow, Bombay 1935.
2. *ib.*, p. 12, n. 1.
3. H. Corbin, *Trilogie Ismaélienne, La Roseraie du Mystère*, p. 20, Tehéran-Paris 1961.
4. W. Ivanow, *A Forgotten Branch of the Ismailis*, *IRAS*, 1938, pp. 57-69; *id.*, *Ismaili Literature*, Tehrān 1963, p. 165.
5. v. Lewis, *The Assassins*, p. 17, p. 144; E. Griffini, *Die Jüngste Ambrosianische Sammlung Arabischer Handschriften*, in *ZDMG*, 69 (1915), 63 f.
6. v. ediz. e trad. di H. Corbin nella già citata *Trilogie.*
7. *op. cit.*, p. 80.
8. V. Ivanow, *op. cit.*, p. 12.
9. Seguendo H. Corbin, cito liberamente H.C. Puech, *Le Manichéisme, son fondateur, sa doctrine*, Paris 1949, pp. 70 ss.
10. v. H. Corbin, *op. cit.*, p. 140.
11. ed. Corbin, *op. cit.*, p. 112.

BIBLIOGRAFIA

Una bibliografia completa, che riguardi le varie fasi dell'Ismaelismo, è a perdita d'occhio. L'Ismaelismo è stato un fenomeno molto complesso, che si è espresso proprio nell'epoca in cui l'*Islām*, specialmente quello medio-orientale, manifestava la sua massima fioritura civile, culturale ed artistica. Per questo motivo il suo influsso si è esercitato potentemente sulla formazione del pensiero filosofico islamico, in una misura anche maggiore di quanto non si fosse affermato nel campo meramente politico. Buona parte dei pensatori islamici di origine o di formazione persiana hanno subito l'impronta delle concezioni cosmologiche e teosofiche ismaelite, sia direttamente che indirettamente, partecipando alle innumerevoli dispute e controversie suscitate dalle originali teorie di questa setta. Inoltre, come riconoscono autorevoli studiosi della statura di W. Ivanow, H. Corbin, A. Bausani ed E.G. Browne, l'Ismaelismo ha rappresentato il lievito di una particolare meditazione filosofica che, partendo dagli Išrāqiyyūn di Sohrawardī e passando per le scuole di Eṣfahān di Mir Dāmād e di Mollā Ṣadrā fino a quelle contemporance šāyḫī di Kermān, ha conferito una fisionomia molto particolare non solo al pensiero ed alla mistica di Persia, ma addirittura a tutte le manifestazioni della civiltà spirituale di questo Paese.

Ci limiteremo pertanto a indicare in questa bibliografia, data la natura meramente informativa dell'opera a cui si riferisce, i testi fondamentali riguardanti gli argomenti trattati, oppure studi facilmente reperibili nelle lingue più note, oppure testi arabi e persiani dei quali esistano parziali o totali traduzioni in lingue europee.

La bibliografia riguardante i diversi rami della setta ismaelita deve considerare il suo oggetto sotto due punti di vista fondamentali: quello storico e quello filosofico. Due opere storiche recenti trattano lo sviluppo della setta e, in particolare, della *da'wa ğadīda*: BERNARD LEWIS, *The Assassins, a Radical Sect in Islam,* London 1967, soprattutto riguardante la storia della setta di Siria. Contiene un'ottima bibliografia ragionata nelle note.

MARSHALL G.S. HODGSON, *The Order of Assassins*, 's-Gravenhage 1955 contiene un'ampia e minuziosa trattazione delle teorie e degli eventi della

setta, specialmente per la parte riguardante la *da' wa ğadīda* in Persia fino alla calata dei Mongoli e la distruzione dell'Ordine.

Del LEWIS vi è anche una pregevole sinossi delle fonti storiche: *The Sources for the History of the Syrian Assassins*, apparsa in *Speculum* XXVII (1952), pp. 475-89, che egli cita nella sua opera maggiore. Sul medesimo argomento lo stesso Autore scrisse *Origins of Isma' ilism*, Cambridge 1940. Questi ultimi lavori di ordine storico, uniti agli *Studies in Early Persian Ismaelism* (Bombay 1955), la *Brief Survey of the Evolution of Ismaelism* (Leyden 1952), *Bibl.*, nonché *The Alleged Founder of Ismaelism* (Bombay 1946) e *The Rise of the Fatimids* (Bombay 1942), di W. IVANOW, chiudono la serie degli studi occidentali sull'oggetto iniziata con la famosa memoria letta il 19 maggio 1809 da Sylvestre de Sacy all'Institut de France, *Mémoire sur la dynastie des Assassins...* (in *Mémoires de l'Institut Royal*, ivi (1818), 1-85), e altre *Memorie*, di M. Rousseau, console francese ad Aleppo, e di S. Guyard, citate nelle *Sources* del Lewis. Un ottimo riassunto dell'evoluzione religiosa e politica dell'Ordine è quello contenuto nel *A Literary History of Persia from Firdawsì to Sa' dì* (London 1906, 201 ff.), di E.G. BROWNE.

La parte storica relativa all'Ismaelismo persiano poggia fondamentalmente sulle classiche opere di 'AṬĀ MALIK ĞUWAYNĪ, *Ta'rīḫ-i Ğehān-gušāy* (ed. da Moḥammad Qazvīnī, London 1912-37, in tre voll.) e di RAŠĪDU'D-DĪN (*Ğāmi' u' t-Tawārīḫ*), i cui *excerpta* riguardanti la storia dell'Ordine furono pubblicati da Muḥammad Dabīr Siyāqī a Tehrān nel 1337 H. (*Faṣli az ğāmi' u't-Tawārīḫ: tāriḫ-i firqa-yi rafīqān wa Ismā' īliyyān-i Alamūt*).

Dalla immane congerie di edizioni, opere di riferimento e di critica filosofica sugli Ismaeliti fiorite nell'ultimo cinquantennio, si estolle l'opera di due illustri studiosi di opposta tendenza ma di complementarità profonda. L'uno, H. Corbin, acuto filosofo e profondo conoscitore della Gnosi tardo-classica e iranica, sia islamica che mazdaica; l'altro, W. Ivanow, minuzioso raccoglitore e ordinatore di una vastissima materia alle cui opere più rare ebbe privilegiato accesso, nonché critico storico di prim'ordine. A quest'ultimo dobbiamo l'analisi accurata e sintetica di ben 929 opere ismaelite di diversa tendenza elencate e ordinate nella sua *Ismaili Literature, a Bibliographical Survey* (Tehrān 1963), edizione ampliata di *A Guide to Ismaili Literature* (London 1933). Le principali opere di questi due autori, che debbono essere di guida per chiunque si voglia seriamente occupare di Ismaelismo, sono elencate fra i testi che si citano a seguito.

Degno di nota è il risveglio di studi ismaeliti in Siria e Libano di cui danno esempio TĀMIR 'ĀRIF, con le sue periodiche pubblicazioni sulla rivista *Al-Adīb* (ad esempio *Sinān Rāshid ad-Dīn aw Shaykh al-Jabal, Al-Adīb*, XXIII, Beyrut 1953), e l'ismaelita MUṢṬAFĀ GHĀLIB con la sua storia comprensiva *Ta'rīḫ ad-da' wa al-Ismā' īliyya*, Damasco, s.d., e il dizionario biobibliografico *A' lām al-Ismā' īliyya*, Beyrut 1964.

- A. BAUSANI, *Persia Religiosa*, Milano 1959, Lionello Giordano Editore, Cosenza 1999[2]; *S. Giovanni Battista e Zaccaria in tre drammi popolari persiani inediti della collezione Cerulli*, Accademia Naz. dei Lincei, Roma 1964.
- H. CORBIN, *De la Gnose Antique à la Gnose Ismaélienne*, Accademia Naz. dei Lincei, Roma 1957; *Abu Ya' qub Sejestani, Kashf al-Mahjūb* (ed. e introd.), Paris 1949; *Nasir-e Khosraw, Le "Livre réunissant les deux sagesses"*, Tehrān 1953; *Histoire de la Philosophie Islamique*, Paris 1964; *L'Interiorisation du sens en herméneutique soufie iranienne*, Eranos Jahrbuch, XXVI, Zürich 1958; *Le "Livre du Glorieux" de Jābir ibn Ḥayyān*, Eranos Jahrbuch, XVIII, Zürich 1950; *Oeuvres Philosophiques et Mystiques de Shihābaddin Yahyò Sohrawardī (Op. Metaph. et Mystica)*, III, Paris-Tehrān 1970; *Physiologie de l'Homme de Lumière dans le Soufisme Iranien*, Ombre et Lumière, Bruges 1961; *Le Récit d'Initiation et l'Hermétisme en Iran*, Eranos Jahrbuch, XVII, Zürich 1950; *Le Temps cyclique dans le Mazdéisme et dans l'Ismaélisme*, Eranos Jahrbuch, XXI, Zürich 1951; *Terre céleste et Corps de Résurrection*, Paris 1960; *Trilogie Ismaélienne*, Paris-Tehrān 1961: *Abū Ya' qūb Sejestānī, Le Livre des Sources, Sayyid-nā al-Hosayn ibn' Alī, Cosmologie et Eschatologie, Symboles choisis de la Roseraie du Mystère de Mahmud Shabestarī*; *Commentaire de la Qasīda ismaélienne d'Abū 'l-Haytham Jorjānī*, Paris 1955; *Epiphanie divine et naissance spirituelle dans la Gnose ismaélienne*, Eranos Jahrbuch, XXIII, Zürich 1954;
- P. FILIPPANI-RONCONI, *Il Libro dello Scioglimento e della Liberazione*, Napoli 1959; *Note sulla soteriologia e sul simbolismo cosmico dell'Ummu'l-Kitāb*, Annali I.U.O., Napoli 1964; *Ummu'l-Kitāb*, Napoli 1966 (trad. ed esteso commento);
- I. FRIEDLÄNDER, *The Heterodoxies of the Shiites according to Ibn Ḥazm*, J.M.O.S. XXVIII-XXIX, N. Haven 1909;
- G. GNOLI, *Un particolare aspetto del simbolismo della luce nel Mazdeismo e nel Manicheismo*, Annali I.U.O., Napoli 1962;
- M.G.S. HODGSON, *The Order of Assassins*, 's-Gravenhage 1955;
- IBN AL-AṮĪR, *al-Kāmil fī't-Ta'rīḫ* (anni 597-600 H.), ed. Tornberg, Leiden-Upsala 1851-76, al-Qāhira 1348 H.;
- IḪWĀN AṢ-ṢAFĀ (enciclopedia), al-Qāhira 1347 H.;
- V. IVANOW, *The Alleged Founder of Ismailism*, Bombay 1946; *Brief Survey of the Evolution of Ismailism*, Bombay 1952; *Early Shi' ite Movements* (JBB. RAS), 1941; *A Guide to Ismaili Literature* (Prize Publ. Fund Series of the RAS), London 1933; *An Ismaili Interpretation of the Gulshan-i Raz* (JBB. RAS), Bombay 1932; *Ismailis and Qarmatians* (JBB. RAS), 1940; *Kalami Pir, of Haft Babi Sayyid Nasir* (Islamic Res. Ass. Series), Bombay

1935; *Nasir-i Khusraw and Ismailism*, Bombay 1948; *Notes sur l'Umm-ul-Kitāb des Ismaéliens de l'Asie Centrale* (Revue des Études Islamiques), Paris 1932; *"Six Chapters" of Nasir-i Khusraw*, Bombay-Cairo 1949; *Studies in Early Persian Ismailism*, Bombay 1955; *True Meaning of Religion* (Islamic Res. Assoc. Series), Bombay 1933; *The Truth-Worshippers of Kurdistan, Ahl-i Haqq Texts*, Bombay 1933; *Two Early Ismaili Treatises* (Islamic Res. Assoc. Series), Bombay 1933; *Ummu'l-Kitāb* (Der Islam), Berlin 1936 (ediz. del testo); *Ismaili Tradition concernig the Rise of Fāṭimids* (Islamic. Res. Assoc. Series), London 1942; *Khayr-Khwāh-e Herati, On the Recognition of the Imām*, Bombay 1947; *Nasiruddin Tusi, The Rawdatu't-Taslim*, Leiden 1950; *Abu Ishaq Quhistani, Haft Bāb or "Seven Chapters"*, Bombay 1959; *Works of Khayr-Khwāb-e Herati*, Téhéran 1961; *Sayyed Sohrab Wali Badakhshani, Thirty six epistles*, Téhéran 1961;

- KAMĀLU'D-DĪN B. AL-'ADĪM (autore di *Ta'rīḫ Ḥalab*): v., in B. LEWIS, *Three Biographies, Fuad Köprülü Armağanï*, Istanbul 1953;
- AL-KAŠŠĪ, *Ma'rifat aḫbār ar-riǧāl*, Bombay 1317 H.;
- P. KRAUS, *Jābir ibn Ḥayyān, Contribution à l'Histoire des Idées scientifiques dans l'Islam* (Mémoires de l'Institut d'Egypte), Le Caire 1942-43;
- L. MASSIGNON, *Die Ursprünge und die Bedeutung des Gnostizismus in Islam*, Eranos Jahrbuch, V, 1937;
- S. NAFISĪ, *Kitab-i Gusha'ish wa Raha-ish by Nasir-i Khusraw* (ed.), Leiden 1950;
- NĀṢIR-I HOSRAW, *Kitāb-i waǧh-i dīn* (ed. Kaviani), Berlin 1343 H.;
- A. PAGLIARO, A. BAUSANI, *Storia della Letteratura Persiana*, Milano 1960;
- C. SCHEFER, *Sefer Nameh, relation du voyage de Nassiri Khosrau*, Paris 1881;
- R. STROTHMANN, *Gnosis-Texte der Ismaeliten*, Göttingen 1943.

INDICE DEI NOMI

Indice